Alianza y Contrato

POLÍTICA ÉTICA Y RELIGIÓN

ADELA CORTINA

EDITORIAL TROTTA

En los umbrales del Tercer Milenio dos parábolas siguen siendo indispensables para comprender los vínculos humanos: la de la Alianza, que se relata en el libro del *Génesis* y la del Contrato, que hizo fortuna desde el *Leviatán* de Hobbes. Cada una de ellas parece dar sentido a una forma de ser persona en el mundo moderno, la forma religiosa y la forma política, quedando la ética como un sucedáneo de una y otra para tiempos de crisis. Sin embargo, política, ética y religión siguen siendo tres dimensiones específicas del ser humano, que no pueden desenvolverse con bien si no es transmitiendo tanto el relato del pacto social como el de la alianza al hilo de las generaciones.

En diálogo con las corrientes más relevantes del momento, este libro propone una articulación de política, ética y religión apropiada para nuestro tiempo, desde el contrato entre seres autónomos y el reconocimiento recíproco de quienes son carne de la misma carne y sangre de la misma sangre.

Alianza y contrato

Alianza y contrato.
Política, ética y religión

Adela Cortina

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Ciencias Sociales

CREATIVE COMMONS

Primera edición: 2001
Segunda edición: 2005

© Editorial Trotta, S.A., 2001, 2005
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Adela Cortina, 2001

ISBN: 84-8164-485-4
Depósito Legal: M-1.740-2005

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

ÍNDICE

Prólogo 11

I. DOS PARÁBOLAS SOBRE LOS VÍNCULOS HUMANOS

1. EL RELATO DEL *GÉNESIS* Y EL DE *LEVIATÁN* 15
   1. «No es bueno que el hombre esté solo» 15
   2. En el origen era el Contrato 17
   3. En el origen fue la Alianza 19

2. TRES FORMAS IRRENUNCIABLES DE SER PERSONA 23
   1. No sólo capacidad de contratar 23
   2. Animal político, animal social 28
   3. Política vivida, política pensada 31
   4. La sociedad civil se cuenta de muchas maneras 33
   5. Política, ética y religión 36
   6. La voz de la justicia y la voz de la compasión 38

II. INCAPACIDAD DE LEVIATÁN PARA GOBERNAR EN SOLITARIO

3. GRIETAS DEL CONTRATO POLÍTICO 45
   1. Las libertades originarias 45
   2. Grietas del contrato social 47
   3. Los derechos humanos no son objeto del pacto 49

4. HISTORIA DE LA JUSTICIA 55
   1. Narraciones de la historia humana 55

2. De la beneficencia a la justicia 56
3. Una comunidad cosmopolita 59
4. Razón diligente frente a razón perezosa 61
5. Derechos pragmáticos y derechos humanos 62

III. DEL INDIVIDUALISMO A LA COMUNIDAD POLÍTICA

5. UNA COMUNIDAD POLÍTICA JUSTA 69
1. Ni individualismo ni holismo 69
2. De los derechos a las valoraciones fuertes 71
3. Comunidad por naturaleza 73
4. ¿República o Contrato? 75
5. Republicanismo liberal 80
6. La comunidad, entre el individuo y el Estado 81

6. EL CAPITAL SOCIAL: LA RIQUEZA DE LAS NACIONES 87
1. Los círculos no son cuadrados 87
2. Erradicar la anomia 90
3. El imperialismo de la racionalidad económica 91
4. El capital social es un bien público 93
5. Del capital social a la riqueza social 95

IV. COMUNIDAD POLÍTICA Y COMUNIDAD ÉTICA

7. COMUNIDAD POLÍTICA Y COMUNIDAD ÉTICA 103
1. Universalidad abstracta, comunidades concretas 103
2. El ideal reino de los fines 105
3. El mal radical 107
4. Estado civil político-estado civil ético 108
5. Comunidad ética y comunidad política 111

8. EDUCAR EN UN COSMOPOLITISMO ARRAIGADO 115
1. La educación en valores morales en una sociedad pluralista 115
2. Los valores de la ciudadanía 118
3. Educar en la ciudadanía cosmopolita 120
4. Educar en el patriotismo 124
5. Cosmopolitismo arraigado 127

V. ÉTICA CÍVICA: ENTRE LA ALIANZA Y EL CONTRATO

9. SEMBLANZA DE LA ÉTICA CÍVICA 133
1. Pluralismo moral y pluralismo ético 133
2. Semblanza de una ética cívica 135

3. «Ética de mínimos» y «éticas de máximos»: nombres para la vida cotidiana 140
4. Ética pública de mínimos y éticas públicas de máximos 141
5. Tiempo de sumar, no de restar 142

10. UNA ÉTICA GLOBAL DE LA CORRESPONSABILIDAD 145
1. La necesidad de una ética global 145
2. Tres caminos hacia una ética global 146
3. El principio de corresponsabilidad 149
4. Corresponsabilidad y reconocimiento 152
5. Una situación paradójica 153

VI. NO HAY SOMBRA SIN CUERPO. JUSTICIA Y GRATUIDAD

11. LOS BIENES DE LA TIERRA Y LA GRATUIDAD NECESARIA 159
1. Los bienes de la tierra son bienes sociales 159
2. La pluralidad de los bienes 161
3. Bienes de justicia y bienes de gratuidad 165
4. Alianza y gratuidad 168

12. EL FUTURO DEL CRISTIANISMO 173
1. Religión proactiva, no reactiva 173
2. Normalizar el hecho religioso: ciudadanía compleja ... 174
3. Morir de éxito 176
4. Interioridad y misterio 179
5. Seguir contando otras parábolas 181

PRÓLOGO

Política, ética y religión, por este orden o por uno diferente, son tres dimensiones irrenunciables del ser humano. En la historia de Occidente, y no sólo en ella, se han entendido esencialmente desde dos relatos, desde dos parábolas, desde dos historias sobre los vínculos humanos, la que se cuenta en el libro del *Génesis*, el relato del «reconocimiento recíproco» («y dijo Adán a la mujer: esto es carne de mi carne y hueso de mi hueso»), y la del *Leviatán* de Hobbes, donde el *fiat*, el «hagamos al hombre», la palabra creadora pronunciada por labios humanos, es el contrato por el que se unen las partes del cuerpo en una comunidad política artificial.

Con el paso del tiempo es esta segunda historia la que ha ido absorbiendo paulatinamente toda forma de entender los lazos humanos, y este desplazamiento del relato de la Alianza no se ha hecho sin grave pérdida para las tres dimensiones humanas de las que hablamos. La política democrática pierde sus más profundas raíces y queda en democracia liberal débil, la ética se conforma con una frágil moral por acuerdo, y la religión, tantas veces, se convierte en arma arrojadiza o en derecho canónico.

Ante el enflaquecimiento de la virtud política un grupo de pensadores invoca lo que parece ser una tercera forma de entender los vínculos en la ciudad: el republicanismo, el renacimiento del relato aristotélico, según el cual la comunidad política es el albergue de cualquier otra forma de relación, la *res publica* es «anterior» a cualquier otra forma de comunidad. Alianza, República y Contrato serían desde esta perspectiva las tres fórmulas magistrales para entender los

vínculos humanos. Israel, Atenas (o las repúblicas italianas del Renacimiento) y Londres serían sus patrias de origen.

Sin embargo, la Modernidad no ha prosperado en vano. El republicanismo, si quiere ser moderno, deviene republicanismo liberal y olvida aquella comunidad que, según Aristóteles, lo era por naturaleza y no por artificio, apuesta por el pacto entre seres autónomos como *fiat* del mundo político.

Pero el Pacto no es autosuficiente. Quien se atreve a reconstruir sus raíces da en la narración del reconocimiento recíproco. Tampoco la Alianza basta. Quien olvida la parábola de la autonomía fácilmente desprecia la justicia.

Descubrir los misteriosos lazos de los dos relatos en nuestros mundos político, ético y religioso, proponer que se sigan contando y sobre todo encarnando, es la aspiración de este libro, que tiene su origen en la amable invitación de la Fundación Joan Maragall a pronunciar en su Aula un ciclo de conferencias sobre «Ètica, política i religió. De l'individualisme a la comunitat moral» en marzo de 1999. Una primera versión de las conferencias ha sido publicada en catalán por la editorial Cruïlla, y el presente libro supone una considerable revisión y ampliación de la misma.

Valencia, agosto de 2001

I

DOS PARÁBOLAS SOBRE LOS VÍNCULOS HUMANOS

Capítulo 1

EL RELATO DEL *GÉNESIS* Y EL DE *LEVIATÁN*

1. *«No es bueno que el hombre esté solo»*

En un bello trabajo titulado «Rebuilding Civil Society: a Biblical Perspective» el jefe de los rabinos de Gran Bretaña, Jonathan Sacks, pone sobre el tapete de la reflexión una sugerente tesis [1]. Hay —dice— dos modos fundamentales, y fundamentalmente diferentes, de pensar sobre los lazos que unen a los seres humanos entre sí. Uno de esos modos de pensar tiene por base la idea del hombre como *animal político*, el otro, la del hombre como *animal social*. Y de esta diferencia surgen *dos historias* distintas sobre la condición humana, dos narraciones que son ambas verdaderas, porque se centran en aspectos diferentes de la vida colectiva, porque son complementarias y dan lugar, a su vez, a instituciones diferentes.

El hombre, como *animal político* —continúa Sacks—, crea las instituciones propias de la sociedad política, los Estados, los gobiernos y los sistemas políticos. Como *animal social*, crea las instituciones propias de la sociedad civil, las familias, las comunidades, las asociaciones voluntarias y las tradiciones morales. Claro que a este ámbito tendríamos que añadir por nuestra cuenta, aunque Sacks no lo haga, al menos otras dos esferas ineludibles —el mercado y la opinión pública—, porque sin ellas el campo de la sociedad civil está en rea-

1. J. Sacks, «Rebuilding Civil Society: A Biblical Perspective»: *The Responsive Community* 7/1 (1996/1997), pp. 11-20.

lidad incompleto. Pero Sacks obvia en su relato estos dos elementos de la sociedad por razones en las que más tarde entraremos.

Volviendo al artículo de Sacks y tomándolo como hilo conductor de este comienzo nuestro, las relaciones entre las instituciones políticas y las sociales, entre la sociedad política y la sociedad civil son sumamente densas a fines del siglo XX y principios del XXI, pero no pueden entenderse bien sin remontarse hasta su origen, hasta el comienzo de la historia, hasta el momento de la creación, tal como la narra el libro del *Génesis*.

Cuenta el libro del *Génesis* que en el comienzo Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza y, por tanto, se gozó de compartir con él desde ese mismo instante la *santidad* que a Él, como Dios, correspondía. La santidad de la persona, ese carácter de ser sagrado, inviolable, contagiado por Dios, es desde entonces una de aquellas características de la persona que más tarde la Ilustración traducirá en versión secular como «valor absoluto». El hombre es sagrado para el hombre, la persona es lo absolutamente valioso, y esto significa que nadie está autorizado a tratar a los demás o a sí mismo como medios para fines cualesquiera, que nadie está autorizado para instrumentalizar a los seres humanos, utilizándolos exclusivamente como medios para sus propósitos.

La estela de la santidad del hombre —lo santo, lo sagrado, lo inmanipulable— recorre desde entonces la historia humana hasta nuestros días, hasta tal punto que Ludwig Feuerbach hace del hombre dios para el hombre, *homo homini deus*. Y aunque en la vida cotidiana bien poco se respeta ese carácter sagrado de la persona para la persona, nadie se atreve a rechazarlo verbalmente porque pertenece ya al discurso de lo «éticamente correcto» [2].

Pero también desde el libro del *Génesis* reconoce Yahvé abiertamente que el hombre está incompleto si vive como individuo en soledad. Todo era bueno, y así lo vio Dios; sólo había una sombra: que el hombre estuviera solo. Necesitaba un semejante para reconocerse en él como en un espejo y ponerle y recibir de él un nombre por el que nacer realmente como persona. De donde se sigue ese carácter *relacional* del ser humano, que pone en evidencia las insuficiencias de cualquier individualismo egoísta. Porque en el comienzo no fue el individuo en soledad, tampoco fue la comunidad, fue la persona en relación con otra persona.

2. A. Cortina, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid, Taurus, 1998, cap. 3.

Sin embargo, este inicio prometedor —«vio Dios que era bueno»— pronto se vio truncado, como sigue relatando el libro del *Génesis*. El hombre era santo y era en relación, pero esa misma asociación con otro —con otra, en un universo patriarcal— fue también la fuente de la desdicha. La tentación de la serpiente, la tentación de Eva, la caída, la expulsión del Paraíso, el fratricidio de Caín, y así, hasta el arrepentimiento de Yahvé por haber creado al hombre y la mujer, hasta la implacable revelación a Noé: «He decidido acabar con toda carne, porque la tierra está llena de violencia por culpa de ellos» (*Génesis* 6, 13).

¿Cómo moldear alguna forma de asociación —se pregunta Sacks— que haga soportable la vida sobre la tierra, una vez ha germinado la semilla del conflicto? A partir de esta pregunta dos historias empiezan a narrarse —es la respuesta—, dos historias muy diferentes entre sí, ninguna de las cuales puede dejar de ser contada. Una de ellas, la más moderna, se relata en el *Leviatán* de Thomas Hobbes, la otra es la continuación del relato del *Antiguo Testamento*.

2. *En el origen era el Contrato*

En el más famoso de sus libros, *Leviatán* (1651), cuenta Thomas Hobbes el nacimiento del Estado, el nacimiento de la *comunidad política*, como surgiendo de un contrato entre individuos libres, con capacidad para firmarlo. La comunidad política —dice Hobbes— no se forma de modo natural, los seres humanos no son por naturaleza animales políticos. Así lo había creído Aristóteles, pero se equivocaba, el Estado es creado *artificialmente* por los hombres, es un monstruo, el Leviatán, un hombre artificial, «aunque de mayor estatura y robustez que el natural». El alma, que da vida al cuerpo entero, es la soberanía; sus nexos artificiales son los magistrados y funcionarios; los nervios son la recompensa y el castigo, que obligan a cumplir la ley y, por tanto, obligan a cada miembro a ejecutar su deber; su poder es la riqueza; su ocupación, la salud del pueblo; los consejeros componen su memoria; mientras que la equidad y las leyes son su razón y su voluntad. La enfermedad del Leviatán es la sedición, su muerte es la guerra civil.

Pero ¿cuál es el acto creador por el que este hombre artificial, el Estado, empieza a respirar? El *fiat* —dirá Hobbes—, el «hagamos al hombre», la palabra creadora pronunciada ahora por hombres, no por Dios, es el *contrato* mediante el cual acuerdan unirse las partes del cuerpo[3]. El contrato da la vida al cuerpo político y lo mantiene.

3. Th. Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, México, FCE, 1940, Introducción, p. 3.

Obviamente, importa ahora indagar por qué interesa a los seres humanos firmar el contrato, ya que sólo si el interés es verdaderamente fuerte cabe suponer que las partes mantendrán lo pactado, y la historia del *Leviatán* nos cuenta que el motivo por el que los hombres llegan a la convicción de que les conviene sellar el pacto no es la magnanimidad ni la generosidad, sino el *temor*. Los individuos —es la versión pesimista de la naturaleza humana— son rapaces por naturaleza, cada uno de ellos desea poseer en exclusiva todos los bienes de la tierra. Pero como puede suponer que los demás son igualmente rapaces, ávidos de bienes, teme perder la vida a manos de los demás. Cualquier hombre, hasta el más débil, puede quitar la vida a otro, y esto es lo que significa que el hombre es un lobo para el hombre.

La razón práctica de cada persona, que según Hobbes es *razón calculadora*, le aconseja sellar con los demás un pacto de no agresión, un acuerdo por el que cada uno renuncia a su avidez natural de poseerlo todo y se aviene a entrar en una comunidad política, en la que todos se someten a la ley dictada por un soberano. La comunidad política no se forma de modo natural, sino que es el producto de un artificio, basado en último término en el temor mutuo.

Ante el problema planteado por el libro del *Génesis* ante el problema de la violencia que inunda la tierra por la malicia de los hombres, la parábola del *Leviatán* viene a decir que la solución más inteligente, la que los Estados de Derecho modernos han adoptado y deben fortalecer, consiste en sellar un contrato, porque los hombres son irremediablemente individuos egoístas, llevados de un instinto rapaz. Sólo el miedo a perder vida y riquezas pone en marcha su razón, que es a fin de cuentas una razón calculadora, y les aconseja por cálculo firmar un contrato autointeresado con aquellos que están igualmente interesados por sí mismos y formar una comunidad política.

Obviamente, no piensa Hobbes en que este proceso tenga lugar alguna vez realmente, la firma del contrato no es un hecho histórico, acontecido en un lugar y un tiempo. El relato del Leviatán no trata de responder a la pregunta por el origen «¿cómo empezó el orden político?», sino a la pregunta por la razón suficiente «¿por qué debo obedecer a las leyes y a los gobernantes?». Es una metáfora, una parábola, una forma de entender por qué los hombres se avienen a vivir en una comunidad política y a someterse al imperio de la ley. Lo hacen porque les interesa egoístamente, por su propio interés.

Curiosamente, el contrato —querríamos recordar— es primariamente un instrumento de derecho privado, especialmente apropiado para organizar el mundo mercantil bajo la lógica del toma y daca. Firmo un contrato con aquellos que pueden darme algo a cambio, no

con los que tienen bien poco o nada que ofrecer. La mercantilización entra en la vida política bajo la forma del contrato, cuando se entiende que la comunidad hunde sus raíces en un pacto de interés egoísta, por el que todos se comprometen a dejarse regir por la ley.

Sin embargo, en cuanto reconocemos que el motor de la vida política es el autointerés, los conflictos resultan inevitables y el siguiente paso es establecer un poder que haga cumplir la ley mediante coacción. Las *claves*, entonces, de la vida política son el *individualismo egoísta*, la *razón calculadora*, el *contrato autointeresado*, la *mercantilización de la vida compartida*, el *conflicto latente* y la *coacción*. Unas claves que no resultan en modo alguno extrañas en la vida política de los comienzos del siglo XXI.

¿Es ésta realmente la única forma de establecer vínculos entre los seres humanos de manera que se evite la violencia que inunda la tierra, sea la que experimentó el autor del capítulo 6 del *Génesis*, sea la que vivió Hobbes en la Inglaterra de mediados del XVII? ¿No hay otro modo de enlazar a esos seres —los humanos— que se dicen y quieren libres, impidiendo a la vez que los conflictos destruyan la faz de la tierra?

3. *En el origen fue la Alianza*

El Antiguo Testamento —regresemos al trabajo de Jonathan Sacks— nos ofrece una versión diferente de los vínculos humanos, la versión de la *alianza* frente a la del *contrato*.

Porque al descubrir Yahvé que la soledad del hombre es mala, no le sugiere sellar un pacto. Le da una compañera y él la *reconoce* como parte suya, como «carne de su carne y hueso de sus huesos». Éste es el relato no del contrato, sino del *reconocimiento mutuo*, la narración no del pacto, sino de la *alianza* entre quienes toman conciencia de su identidad humana. Hasta ese momento el varón recibe el nombre de *adam*, que significa «hombre como parte de la naturaleza», desde el reconocimiento de Eva pasará a ser *ish*, «hombre como persona».

Se abre así la línea de un personalismo dialógico[4], porque el ser humano tiene que pronunciar el nombre de otro ser humano antes de conocer su propio nombre, tiene que decir «tú» antes de poder decir

4. En España el personalismo tiene contraída una fuerte deuda con filósofos tan acreditados como Carlos Díaz, que no sólo lo ha desarrollado en sus propias publicaciones (entre ellas *Contra Prometeo*, Madrid, Encuentro, 1980; *Corriente arriba*, Madrid, Encuentro, 1985; *De la razón dialógica a la razón profética*, Móstoles, Madre Tierra, 1991; *La política como justicia y pudor*, Móstoles, Madre Tierra, 1992, o *Soy amado, luego existo. Yo y tú*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999), sino que también

«yo», reconoce su propia *identidad* a través de la relación con otro idéntico a él, al menos en parte[5].

Desde ese básico reconocimiento mutuo el motor de la relación social no puede ser el autointerés, sino la *compasión*. Pero no entendida como condescendencia con el inferior en una relación asimétrica, sino como ese «padecer con» otros el sufrimiento y la alegría que nace al saberse parte suya.

De ahí surgen un tipo de *obligaciones* que no son estipulaciones de un contrato ante notario. Quien firma un contrato se desliga de él en cuanto deja de interesarle y es posible hacerlo, cosa que suele ocurrir justamente en los tiempos difíciles; mientras que quien reconoce al otro como parte suya y es consciente de estar unido a él por una alianza, no rompe el vínculo en los tiempos difíciles, sino que es justamente en esos tiempos cuando lo defiende con mayor ímpetu.

Podría decirse, continuando con las diferencias entre estos dos tipos de vínculos, que el contrato, cuando no interesa, se mantiene por la *fuerza externa*, por la coacción, mientras que la alianza se mantiene por un *sentido internalizado*, personalmente asumido, de *identidad*, *lealtad*, *obligación*, *reciprocidad*.

El contrato —añadirá Sacks— es la base de la sociedad política y da lugar a los instrumentos del Estado (gobiernos, sistemas políticos), la alianza es la base de la sociedad civil y da lugar a las familias, las comunidades y las asociaciones voluntarias.

Hasta aquí hemos tomado el trabajo de Sacks como hilo conductor y vamos a seguir utilizándolo en dos afirmaciones todavía, para pasar después a formular nuestras discrepancias y aventurar una hipótesis.

La *primera* de esas afirmaciones en las que estoy plenamente de acuerdo es la de que estas dos historias sobre los lazos que unen a los seres humanos y pueden evitar la violencia y la guerra son *verdaderas y complementarias*. No se trata de negar una de ellas y quedar con una narración única, porque las dos tienen su parte de verdad, por eso *las dos tienen que ser contadas*. Y ésta es una afirmación que, a mi juicio, conviene retener y llevar a la vida cotidiana. Hay un conjunto de relatos sobre la vida de los seres humanos que importa seguir contando, que no se pueden silenciar, que deben «estar disponibles» para cuantos puedan sintonizar con ellos, reconocerse en ellos.

ha dado vida a la revista *Acontecimiento* y a la colección «Esprit», dirigida por A. Simón en la editorial Caparrós. También, en este sentido, ver A. Domingo, *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Madrid, Cincel, 1985; A. Simón, *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, Madrid, Esprit, 2001.

5. M. Buber, *Yo y tú*, Madrid, Caparrós, [2]1993.

Y, sin embargo —ésta es la segunda afirmación que quisiera recoger—, *en los dos últimos siglos las dos historias que venimos comentando no han sido contadas por igual.* La parábola de la alianza ha ido siendo relegada a un segundo plano, hasta caer prácticamente en el olvido, mientras que la parábola del contrato se ha utilizado no sólo para interpretar la formación del Estado y el funcionamiento del mercado, sino también para interpretar el conjunto de las instituciones sociales. El discurso del contrato, de los derechos, de los grupos de interés, de las facciones y los partidos, no sólo se ha utilizado, y se utiliza, en el mundo político, sino que se ha infiltrado también en la vida social y la ha conquistado, de forma que las familias y las asociaciones civiles se van entendiendo cada vez más a sí mismas en términos de pactos, derechos y deberes.

Por lo que hace a la religión, importa disolver con Sacks un tópico tan manido como el de que es la ciencia moderna la que ha ido minando las bases de la teología al tener por racional únicamente aquello que se puede medir y falsar. Como la ciencia moderna —se ha dicho hasta la saciedad— elabora hipótesis cuyas consecuencias tienen que poder someterse a la cuantificación y la falsación, cuanto excedía esos parámetros quedó relegado, de suerte que el mundo perdió todo vínculo con el misterio. Al proceso de racionalización moderno —se ha dicho hasta el hastío— acompañó un proceso de «desencantamiento», porque lo mágico no puede entrar en las coordenadas de lo verificable o lo falsable.

Sin embargo, afirmará Sacks con toda razón que no es el modo de pensar científico y técnico el que fue arrinconando el relato religioso de la tradición judía y cristiana, sino *el imperialismo del modo de pensar político y económico.* Dirá de forma rotunda:

> El verdadero drama del siglo pasado no fue el eclipse de la religión por la ciencia, sino el eclipse de los modos religiosos de pensar acerca de las relaciones humanas por los modelos político y económico[6].

Sin embargo —proseguirá—, sin sociedad civil, sin confianza, fallan incluso las estructuras política y económica, por eso es importante restaurar la gran narrativa que ve nuestra relación social en términos de alianza y reciprocidad. Por eso es importante seguir contando los dos relatos, pero de modo muy especial el de la alianza, que es el que ha ido quedando en el silencio desde hace dos siglos. ¿Es verdad todo esto?

6. J. Sacks, «Rebuilding Civil Society», p. 17.

Capítulo 2

TRES FORMAS IRRENUNCIABLES DE SER PERSONA

1. *No sólo capacidad de contratar*

El trabajo que tomamos como hilo conductor en el anterior capítulo tiene sin duda su buena parte de verdad, pero precisamente para rescatarla conviene recordar en qué contexto se escribe, con qué propósitos, y qué elementos vamos a tomar de él en este libro que, obviamente, navegará por cuenta propia.

En principio, la revista trimestral *The Responsive Community. Rights and Responsibilities*, en la que el artículo aparece, viene publicándose en Estados Unidos desde enero de 1991 como plataforma expresa del movimiento comunitario[1]. El comunitarismo actual —recordemos— es un movimiento nacido en la década de los años ochenta del siglo XX como reacción frente a un supuesto imperialismo liberal. Entienden los comunitarios que tanto en la vida política como en la economía y la ética se ha impuesto la ideología liberal eliminando cualquier otra forma de pensar. Aunque el liberalismo se presenta como una ideología tolerante, lo bien cierto es —dicen los comunitarios— que va conquistando paulatinamente todas las esferas de la vida social y desplazando cualquier otra forma de propuesta política, económica y social, como si fuera irracional. En realidad, el liberalismo identifica en todos los campos «racionalidad» con «raciona-

1. Ver la respecto la Introducció de À. Castiñeira a *Communitat i nació*, Barcelona, Proa, 1995, pp. 9-26.

lidad liberal», y descarta por irracional lo que no se ciña a sus cánones. La misma propuesta de Rawls de potenciar un pluralismo razonable parte de la convicción de que lo razonable es lo que se atiene al núcleo moral del liberalismo.

De ahí que en los años ochenta del siglo XX algunos autores se opusieran al imperialismo liberal, aunque sin proponer todavía un auténtico modelo alternativo, sino más bien presentando frente a él fuertes críticas[2]. Sin embargo, en los noventa el movimiento comunitario propone auténticas alternativas al modelo liberal y, amén de las publicaciones usuales, el órgano principal de expresión es la revista *The Responsive Community*[3].

Aunque el movimiento comunitario se caracteriza, entre otras cosas, por la heterogeneidad de sus miembros, uno de los elementos que comparten casi en su totalidad es su afán por potenciar la sociedad civil. Frente al monopolio del Estado, que en los países del Este destruyó la sociedad civil y en los países liberales acaba absorbiendo con su forma de proceder las demás esferas sociales, defienden los comunitarios y los pensadores cercanos a este movimiento la importancia de la sociedad civil[4]. De ahí que el artículo «Rebuilding Civil Society» trate de comparar *dos maneras de entender los vínculos humanos* (*contrato* y *alianza*), adscribiendo uno de ellos al hombre como *animal político*, pero como *animal político de la política liberal triunfante en la vida cotidiana*, y el otro al hombre *como animal de la sociedad civil*, pero *excluyendo de la sociedad civil las relaciones de mercado y sectores como el de la opinión pública*. Con lo cual el lector entiende de forma inmediata y esquemática que es preciso fortalecer esa sociedad basada en la alianza y no permitir que perezca a manos del individualismo contractual.

El propio Sacks ha desarrollado con mayor amplitud esta visión esquemática en un libro que lleva un hermoso título, *The Politics of Hope*[5], y en el que llega a declaraciones apocalípticas sobre las sociedades liberales, que no comparto en modo alguno; amén de rechazar esa simplista «división social» del trabajo, por la que se iden-

2. Es el caso de A. MacIntyre (*Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987), M. Sandel (*Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, CUP, 1982) o M. Walzer, («The communitarian critique of liberalism»: *Political Theory* 18/1 [1990], pp. 6-23).

3. Entre las publicaciones, ver especialmente los trabajos de A. Etzioni, editor de la revista *The Responsive Community*, *La nueva regla de oro*, Barcelona, Paidós, 1999, y *The limits of privacy*, New York, Basic Books, 1999.

4. M. Walzer, «The Civil Society Argument», en R. Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, State of New York Press, 1995, pp. 153-174.

5. J. Sacks, *The Politics of Hope*, Jonathan Cape, 1997.

tifican política y contrato, sociedad civil y alianza. La realidad social, por suerte o por desgracia, siempre es más compleja.

De ahí que ante una interpretación tan sugerente como la de «Rebuilding Civil Society» importe, como decíamos, tomar nota de lo que resulta innegable en ella, pero también exponer qué resulta poco aceptable y proponer nuevos caminos.

En el capítulo de *acuerdos* deberíamos reseñar, en principio, uno básico: resulta difícil negar que el discurso político liberal de los derechos, los deberes, el contrato, las facciones y los grupos de interés haya «colonizado» los demás discursos de la vida social, y que cada vez más las relaciones entre las personas se entiendan a todos los niveles como relaciones de derechos y deberes recíprocos.

En la familia, en los grupos tradicionalmente tenidos como grupos de «solidaridad primaria», en las escuelas, en los hospitales, en las instituciones religiosas, en las universidades, en cualquier ámbito social cada vez más los diferentes miembros que los componen interpretan sus relaciones en términos de derechos, deberes, pactos, grupos de interés. No se trata sólo de que deban atenerse al marco jurídico, como es propio de cualquier forma de asociación que se encuentre en el seno de una comunidad política configurada como un Estado de derecho, sino que las relaciones internas de los miembros de la sociedad se entienden en esos términos.

Empieza entonces a hablarse de «familias democráticas» sencillamente para indicar que se trata de familias en las que no se producen malos tratos, en las que cada uno de los miembros es tenido en cuenta. Sin percatarse de que el *humus* de la vida familiar debería ser el cariño mutuo, la ternura, la preocupación constante, *obligaciones* todas ellas (importa ir acuñando este término) que, a pesar de los esfuerzos de los jueces y los psicólogos norteamericanos, no pueden exigirse por ley. Las familias, los grupos de amigos no tienen por qué aspirar a convertirse en instituciones que funcionen según el sistema de «una persona, un voto», sino que tienen que aspirar a algo distinto.

Cosa que también deberían hacer instituciones de la sociedad civil, como la universitaria, cuya meta debería consistir realmente en formar ese *êthos*, ese carácter, de quienes aspiran a la verdad y el bien en una comunidad desprejuiciada. Curiosamente, las reacciones más virulentas ante la nueva ley de universidades, sea buena o mala, han sido las de los rectores, preocupados por perder poder político. Reducir la universidad al juego de la política, lo jueguen políticos de profesión o los habituales amateurs, no puede llevar sino a corromperla; es decir, a pervertir la naturaleza que debería serle propia.

Obviamente, es necesario que las distintas asociaciones civiles se atengan a la ley vigente para prevenir abusos, humillaciones y explotaciones. Ningún miembro de una asociación civil está legitimado para violar los derechos de otros alegando que en esta esfera no se trata sólo de respetar derechos, sino que importa sobre todo vivir del cariño, la compasión o el lazo comunitario. Esta terrible coartada se ha empleado en exceso para justificar malos tratos, engaños, abusos, y por eso importa que los miembros de las distintas asociaciones civiles puedan ser legalmente defendidos. Pero no es menos cierto que la naturaleza de los lazos entre los miembros de estas asociaciones se pervierte cuando *sólo* se entiende en relación con deberes y derechos, exigencias, contratos, pactos, banderías; cuando hasta tal punto se piensa la relación en esos términos que nos castramos para pensar y vivir cualquier otra forma de relación, basada no tanto en la mutua exigencia como en la alianza, no tanto en el derecho y el deber contraídos como en la abundancia del corazón.

Sin duda el deber de no dañar a nadie (*neminem laede*) es una añeja conquista social que figura en el comienzo de los códigos de derechos modernos, pero viene al menos del derecho romano y se reconoce mundialmente incluso como el primero de los principios de la bioética, el de no-maleficencia. En la familia, en la vecindad, en las iglesias y otras instituciones religiosas, o en las relaciones entre gentes de países distintos, ninguna persona tiene derecho a dañar a otras. Pero configurar esa mentalidad ambiente según la cual nadie está *ligado a otros* si no es por lazos contractuales de derechos y deberes es una forma infalible de secar las fuentes de la vida compartida, un modo implacable de borrar poco a poco el gozo de la mutua relación. Cuando justamente los vínculos entre los seres humanos son felicitantes cuando su permanencia no viene exigida por la coacción, ni siquiera por la coacción voluntariamente admitida.

Y, por otra parte, secar las fuentes, extirpar las raíces acaba llevando también a privar de sentido hasta el discurso de los derechos, que no es, como veremos, autosuficiente. Justamente, una de las metas esenciales del presente libro consiste en *mostrar cómo el discurso del contrato y de los derechos necesita presuponer para tener sentido el relato de la alianza y de la obligación nacida del reconocimiento recíproco*. Si ese relato y esa obligación se oscurecen, va mostrándose poco a poco cómo el método usual de proclamar hasta la saciedad la importancia de los derechos humanos, ese procedimiento reiterativo que consiste —como señalaba Juan Antonio Ortega— en insistir con la difunta Amalia Rodrigues en que «é uma casa portu-

guesa com certeza, é com certeza uma casa portuguesa», tiene sus límites irrebasables. Las generaciones a las que nadie contó el relato de las raíces, de las fuentes acaban preguntando «¿por qué?» y no encuentran respuesta. Vivir sin respuestas no es buena cosa para los seres humanos, que acaban arrumbando lo que aprendieron sólo por insistencia machacona.

Evidentemente, a la pregunta «¿por qué debo respetar los derechos humanos?» cabe responder «porque, a fin de cuentas, te interesa; porque tus derechos estarán mejor protegidos en una sociedad en que todas las personas se respetan mutuamente que en una en que no lo hacen». Y este tipo de respuesta es el que pone en marcha todo el mundo de las teorías de la decisión racional, en las que se trata de generar «círculos virtuosos» frente a los «círculos viciosos»: quienes experimentan las ventajas del respeto mutuo reforzarán los buenos hábitos de respeto, y en una sociedad semejante resultará razonable cooperar; por el contrario, allá donde las gentes se maltratan, respetar a los demás puede llegar a ser irracional, con lo cual los individuos reforzarán su conducta de no respetarse, generándose así un círculo vicioso, situado en las antípodas del anterior, que era un círculo virtuoso. Importa *interesar a* las personas para que se respeten, no tanto que *se reconozcan* como respetables.

Sin embargo, los círculos virtuosos así generados tienen sus muchos límites, y no sólo porque son inevitables los polizones, los que viajan en el barco de la sociedad sin pagar el billete, sin cumplir las leyes, sino porque la vida política moderna presenta exigencias que exceden con mucho la capacidad de contratar, piden reconocimiento. La razón práctica humana no es sólo racionalidad estratégica, capaz de calcular lo que conviene a quien juega desde ella, es bastante más.

Pero regresando al relato de la alianza, es cierto que ha quedado en un segundo plano. Claro que hay quienes siguen *viviendo* de él, tanto en el ámbito religioso como en organizaciones solidarias no religiosas (*OS*, más que *ONG*), en las que trabajan gentes que «no llevan cuentas del bien» que hacen. Pero es verdad que el relato cada vez se cuenta menos y, sin embargo, conviene hacerlo porque no es bueno, como veremos más adelante, que las actitudes pierdan sus raíces. Por eso en este libro tomaremos la capacidad de contratar y la capacidad de entrar en alianza como dos formas de interpretar los lazos humanos, dos formas ineliminables en la convivencia humana, y a reconocer con Sacks que el discurso del contrato ha traspasado con mucho el ámbito en el que tiene legitimidad y ha colonizado, desterrándolo, el de la alianza.

2. *Animal político, animal social*

Ahora bien, lo que empieza a resultar discutible son al menos *tres cosas*; las dos primeras se refieren al «hombre como animal político», y la segunda, al «hombre como animal social». En lo que hace al «hombre como animal político», no es verdad ni que la capacidad política de las personas pueda identificarse sin más con la capacidad de contratar, ni tampoco que el contrato por el que se crea la comunidad política sólo pueda interpretarse desde el relato de Leviatán. En lo que se refiere al «hombre como animal social», tampoco es verdad que las relaciones que unen a las personas en la sociedad civil sean únicamente relaciones de alianza, y no sean también relaciones de contrato y transgresión. Estas tres rectificaciones no son anodinas en modo alguno, sino que trastocan radicalmente el sencillo esquema de Sacks, que identifica política y contrato, sociedad civil y alianza.

Entiendo, por el contrario, que la actual vida política no se legitima sólo desde el relato del contrato, sino también desde otras formas de vínculo, que incluso la vertiente contractual de la comunidad política se cuenta de diversas maneras —hobbesiana, lockeana, kantiana, rousseauniana— y que la sociedad civil no es únicamente el reino de la alianza, sino también el del pacto interesado, el del atropello y el daño.

En principio, y por lo que hace a la *política*, en el mismo mundo moderno, en el que ya se ha impuesto y fortalecido la idea de la persona como un ser dotado de la capacidad de pactar, se cuentan también *otras narraciones del contrato* más acertadas que la de Leviatán para interpretar *cómo deberían ser* los vínculos políticos que existen entre los ciudadanos, si es que la vida política quiere ser *legítima*. Porque no es lo mismo relatar lo que acontece, con mayor o menor fidelidad, que contar lo que debería acontecer para que un vínculo —en este caso el político— pueda pretender legitimidad. Las instituciones políticas cobran legitimidad cuando pretenden ser justas, es precisamente la pretensión de legitimidad la que les presta autoridad para obligar.

En este orden de cosas, una noción de contrato como la kantiana no pretende ligar entre sí únicamente individuos egoístas, llevados del temor, sino personas que son a la vez egoístas y moralmente autónomas, deseosas de defender su vida y su propiedad, pero a la vez preocupadas por hacer posible una comunidad de seres autolegisladores. La más profunda razón de ser de la comunidad política, su meta y sentido, consistiría en lograr una paz perpetua entre los pueblos y una comunidad ética capaz de acceder a un reino de los fi-

nes; un reino en que cada ser humano sea tratado como un fin en sí mismo, y no sólo como un medio. No está muy lejos el relato de la alianza de esta comunidad ética, no está muy lejos el sueño de Isaías —el Príncipe de la Paz— de esta comunidad política. No está muy lejos de ambas el reinado de Dios. Más bien están en los orígenes. Hoy en día el liberalismo político de Rawls hereda esta idea de contrato kantiano, aunque un tanto debilitada, y se propone asimismo extenderla de algún modo a todos los pueblos de la Tierra[6].

También la presencia del rousseauniano *Contrato social*, tanto en la teoría como en la práctica, desautoriza la idea de que no hay más contrato que el hobbesiano. El protagonismo de la voluntad general, de esa voluntad que expresa la mayoría cuando todos en el pueblo buscan el bien común, excede con mucho los supuestos de un pacto en el que se entra sólo por autointerés.

Por otra parte, y como apuntábamos al comienzo de este epígrafe, *tampoco es de recibo identificar la capacidad política humana con la capacidad de contratar*. También la legitimidad de la política ha sido relatada de otra manera, de una forma que en ocasiones hunde sus raíces en los capítulos 1 y 2 del Libro I de la *Política* de Aristóteles, en ocasiones en la experiencia de la República Romana, y por distintos vericuetos (las ciudades italianas del Renacimiento, Maquiavelo, Guicciardini, Rousseau, Paine, los «niveladores», Madison, Jefferson) engendra las tradiciones *republicanas y comunitarias*.

El *comunitarismo* recuerda que la comunidad resulta indispensable para el desarrollo de la persona, incluida la comunidad política. Que, a fin de cuentas, los seres humanos aprenden a valorar y decidir en comunidades, también en la comunidad política, comunidades que no pueden crearse mediante contrato, sino que preceden al contrato. La regla de oro, que propone Amitai Etzioni, hunde sus raíces en estos supuestos: «Respeta y defiende el orden moral de la sociedad como quisieras que la sociedad respetara y defendiera tu autonomía»[7].

Por su parte, las tradiciones *republicanas* consideran indispensables los lazos de amistad cívica y el cultivo de las virtudes ciudadanas para llevar adelante una auténtica vida política; elementos éstos ya

6. J. Rawls, «El derecho de gentes», en S. Shute y S. Hurley (eds.), *De los derechos humanos*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 47-86; *Collected Papers*, ed. de S. Freeman, Cambridge, Harvard University Press, 1999, pp. 529-564. Para una versión solidaria de la propuesta de Rawls ver E. Martínez, *Solidaridad liberal. La propuesta de John Rawls*, Granada, Comares, 1999.

7. A. Etzioni, *La nueva regla de oro*, p. XVIII.

presentes en la *Política* de Aristóteles y a los que Philip Pettit da el nombre de «mano intangible», por entender que coordinan las acciones de las personas en la comunidad política de manera más adecuada que cualquier «mano invisible» liberal[8]. Sin embargo, el actual republicanismo ha bebido ya en las fuentes de la Modernidad, y la Modernidad consagra la libertad como principio supremo de la vida política: es imposible proponer una política moderna que dé la espalda a la idea de libertad. Como hemos visto en el caso de Etzioni, despreciar la autonomía individual es inadmisible incluso para el comunitarismo.

Ocurre, sin embargo, que también la libertad, como el ser, se dice de muchas maneras, y parece que el desarrollo de estas formas de libertad ha ido conformando nuestra historia. Libertad de los modernos, entendida como *no interferencia* arbitraria del Estado o de los conciudadanos en la vida privada de las personas, libertad de lo que podríamos llamar los «nuevos antiguos», entendida como *participación* en las deliberaciones y en las decisiones acerca de cuestiones públicas, libertad específicamente republicana que, según Philip Pettit, se expresa como *no dominación*, libertad, por último, de darse sus propias leyes, es decir, libertad entendida como *autonomía*.

La primera de ellas, la libertad como independencia o como no interferencia, constituye el más preciado bien del liberalismo, mientras que las tradiciones republicanas han insistido en la participación (Rousseau, Benjamin Barber en *Strong Democracy*), en la autonomía (Kant), en la no-dominación (Pettit). En cualquier caso, en mayor o menor grado, el republicanismo entiende que la comunidad, la *res publica*, es indispensable para desarrollar la libertad personal, que no basta con el pacto social de intereses, sino que otros elementos son indispensables para construir, como diría Aristóteles, «la casa y la ciudad». Hasta el punto de que el verdadero poder en el mundo realmente político —dirá Hannah Arendt— es el poder comunicativo.

Que estas tradiciones puedan considerarse «republicanas» o más bien incluidas en la nómina del «humanismo cívico» es algo que comentaremos más adelante, lo bien cierto por el momento es que el Leviatán hobbesiano es impotente para justificar las exigencias que plantean sociedades que, al menos verbalmente, dicen querer orien-

8. Ph. Pettit, *El republicanismo*, Barcelona, Paidós, 2000. Pettit no incluye a Aristóteles en la nómina republicana, lo cual no deja de ser sintomático, como veremos más adelante.

tarse por valores democráticos y se jactan de haber ratificado Declaraciones y Protocolos de Derechos Humanos.

Leviatán, como veremos, no puede gobernar en solitario, necesita demasiadas ayudas para resultar un relato convincente sobre *cómo deberían* ser los lazos políticos humanos para ser legítimos, si es que atendemos a las proclamas de los países avanzados. Su figura, antes descrita de la mano de Hobbes, muestra una gran cantidad de grietas que reclaman a voces otras interpretaciones, otros relatos. De ahí que la filosofía moral y política contemporánea se esfuerce por recordar otras versiones del contrato social, sobre todo la kantiana, por actualizar el relato aristotélico y hegeliano de la comunidad y de los bienes públicos, y por crear esas narraciones intermedias, como la habermasiana de una «teoría deliberativa» de la democracia, que hunden en realidad sus raíces morales en el relato religioso de la alianza.

3. *Política vivida, política pensada*

Ocurre, sin embargo que una cosa es la «política pensada», muy otra la «política vivida», tomando dos expresiones que José Luis Aranguren con mucho acierto aplicaba a la ética. Porque si la política pensada es la del contrato kantiano y rawlsiano, la de la comunidad y la cosa pública, la política vivida no es ni siquiera la hobbesiana, a las sociedades avanzadas Leviatán les queda grande.

Decía Rodrigo Romero, profesor de filosofía en la Universidad del Valle, en Cali, que el gran drama de América Latina consiste en que los filósofos son kantianos, las constituciones, rawlsianas, porque las redactan expertos enviados a Harvard con esa misión, pero el pueblo es hobbesiano, o todavía menos que hobbesiano.

Un pueblo hobbesiano —decía Rodrigo Romero— se daría cuenta de que le interesa entrar en el pacto político y cumplir las leyes para generar una situación de paz, en la que sea posible vivir sin temor a la muerte, al secuestro, al atraco o a la violación. Hasta un pueblo de demonios —aseguraba Kant en *La paz perpetua*— querría instaurar un Estado de derecho, con tal de que tuvieran inteligencia. Y ésta es la razón por la que yo misma titulé un libro *Hasta un pueblo de demonios*, siguiendo la sugerencia de Kant, porque entiendo que hasta un pueblo de demonios preferiría la paz a la guerra, la cooperación al conflicto, la ayuda mutua a la competencia desaforada. Siempre que, eso sí, tuvieran inteligencia.

Pero sucede que no abundan los demonios inteligentes, o que más bien hacen un cálculo distinto al que hacía Hobbes, porque a la pro-

puesta hobbesiana le quedó al menos el cabo suelto del que ya hemos hablado, el de los polizones o gorrones: en realidad, esos individuos rapaces, ávidos de toda suerte de bienes, cuando ponen en funcionamiento su razón calculadora se percatan de que lo que verdaderamente les conviene no es entrar en el pacto y cumplirlo, sino entrar en él y simular que lo cumplen, porque lo verdaderamente rentable es que los demás cumplan el pacto, que cumplan las leyes y yo no. ¿Cómo convencer a los demonios de que cumplan realmente el contrato y de que no se contenten con simular cumplirlo?

Abundantes teorías de la decisión racional se esfuerzan precisamente por reducir a los polizones, por diseñar de tal modo las instituciones públicas que se refuercen los círculos virtuosos en interés de todos y que lo no interesante para los individuos sea incumplir las leyes[9]. El estudio de los bienes públicos y los bienes comunales, dilemas como el del prisionero pueblan los textos de las teorías de juegos[10]. Y, sin embargo, resulta difícil que estos diseños tengan éxito en la práctica si no es contando con la capacidad humana de apreciar lo en sí valioso, traspasando el juego del autointerés y la utilidad y reconociendo que hay acciones y seres —las personas— que valen por sí mismas.

En este sentido caminan, en muy buena medida, las críticas de Rawls y Sen al utilitarismo, en el de poner sobre el tapete de la teoría y de la práctica que hay bienes y actividades que valen por sí mismas, cuyo valor no puede medirse ni «sirven» para algo. La autoestima, la libertad, la dignidad de quien puede presentarse en público sin avergonzarse de sí mismo son valiosas en sí[11]. Evidentemente, pueden incluirse en el concepto de utilidad, alegando que los individuos se interesan por esos bienes. Pero entonces estamos ampliando el concepto de utilidad de una forma tal que no sirve para lo que pretendía servir: ofrecer unidades de medida, cardinales u ordinales, para tomar decisiones racionales sobre los bienes humanos. Por el contrario, los seres humanos obramos a menudo «por interés», mientras que en otros casos tomamos «interés en» aquello que es en sí mismo valioso, sea una actividad, sea un ser[12].

Sólo la experiencia de que hay seres —las personas— valiosas por sí mismas puede llevarnos a comprender que merece la pena *aliarse*

9. G. Gutiérrez, *Ética y decisión racional*, Madrid, Síntesis, 2000.
10. D. Gauthier, *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1994.
11. J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, Madrid, FCE, 1978; A. Sen, *Desarrollo y Libertad*, Barcelona, Planeta, 2000.
12. A. Cortina, *Hasta un pueblo de demonios*, cap. V.

con ellas y también firmar con ellas como mínimo un *contrato de respeto mutuo*. Pero conviene no olvidar que la fuerza del contrato, tal como lo defienden en sus Constituciones las sociedades con democracia liberal, hunde sus raíces en la alianza. Sin embargo, existe una innegable esquizofrenia entre la política pensada y la política vivida. Mientras la primera se sustenta en las ideas de contrato kantiano, comunidad y deliberación, en la «política vivida» más parece que políticos y ciudadanos siguen buscándole las vueltas a Leviatán en provecho propio y que sólo consiguen sacarle verdadero jugo los más poderosos y avisados. De ahí que el relato de Leviatán siga siendo, en la vida cotidiana, el más adecuado para interpretar los vínculos políticos y económicos, e incluso que resulte ser un relato casi utópico.

4. *La sociedad civil se cuenta de muchas maneras*

En lo que hace al lado de la sociedad civil, no cabe duda de que el ser humano es un animal social «antes» que un animal político, en el sentido de que todo ser humano deviene persona a través de un proceso de *reconocimiento* interpersonal y que pertenece a distintas asociaciones, entre ellas la comunidad política. La persona es miembro de una familia, de una vecindad, de un grupo de amigos, de un colegio profesional, de una empresa, de una comunidad creyente, de otras asociaciones civiles de distinto tipo y también de una comunidad política, que desde la Modernidad toma habitualmente la forma de Estado nacional.

Olvidar este carácter social de la persona y reducir todos sus posibles vínculos al político implica sin duda un gran empobrecimiento de la riqueza asociativa humana, como también supondría una innegable pobreza reducir todos los posibles lazos al económico, al familiar o al religioso. Una persona reúne en su seno distintas formas de identidad, que comparte con otras personas, hasta formar esa individualidad irrepetible por la que es ésa y ninguna otra.

Sin embargo, identificar el conjunto de vínculos que se contraen en la sociedad civil con la alianza, tal como viene relatada en el libro del *Génesis*, no es de recibo, porque los lazos civiles no son sólo los familiares, los amistosos, los vecinales, los religiosos o los propios de organizaciones cívicas solidarias. Las mafias, los terroristas, las sectas forman también parte de la sociedad civil, por eso conviene recordar desde el comienzo qué puede entenderse por «sociedad civil», qué tipo de vínculos se contraen en ella y cuáles son sus prestaciones,

sin identificarla inmediatamente con el universo de la alianza (Sacks) o con el de la solidaridad (Habermas)[13].

En este sentido, resulta útil presentar una doble acepción del término «sociedad civil», un sentido amplio y uno restringido. En *sentido amplio*, la sociedad civil se caracterizaría como «un entramado de instituciones sociopolíticas, que incluye un gobierno (o Estado) limitado que opera bajo el imperio de la ley; un conjunto de instituciones sociales tales como mercados (u otros órdenes espontáneos extensos) y asociaciones basados en acuerdos voluntarios entre agentes autónomos, y una esfera pública en la que estos agentes debaten entre sí y con el Estado asuntos de interés público y se comprometen en actividades públicas»[14].

Éste sería el tipo de sociedad civil al que se refieren los filósofos escoceses como Ferguson, y el sentido interno de esta denominación consistiría en que se trata de una sociedad ya civilizada y además compuesta por ciudadanos (*cives*), no por súbditos, lo cual exige que sean autónomos y que el Estado respete su autonomía. Un *Estado limitado*, capaz de respetar la independencia de los ciudadanos, es imprescindible para asegurar la civilidad, y de ahí que ya en este concepto de sociedad civil se vayan marcando las fronteras entre el Estado y el resto de las realidades sociales, que compondrán la sociedad civil entendida en sentido restringido.

El *sentido restringido* es el habitual hoy y se refiere a las instituciones sociales que están fuera del control directo del Estado, tales como mercados, asociaciones voluntarias y mundo de la opinión pública. Aunque no todos los autores estén de acuerdo en incluir todas estas realidades sociales en la noción de sociedad civil, esta acepción restringida es ya la usual, e importa recordarlo porque cuando se dice que cualquier persona responsable debe asumir un compromiso social se dice verdad, pero el compromiso puede ser cívico o político, según la vocación personal.

Sin embargo, reconocer que forman parte de la sociedad civil las entidades económicas, la opinión pública, las asociaciones cívicas de todo tipo y las actividades profesionales supone a su vez admitir que los vínculos que atan a los miembros en las distintas asociacio-

13. De ello me he ocupado en *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, cap. 9; «Sociedad civil», en A. Cortina (dir.), *Diez palabras clave en filosofía política*, Estella, VD, 1998, pp. 353-388; *Hasta un pueblo de demonios*, cap. XIII.

14. V. Pérez Díaz, *La primacía de la sociedad civil*, Madrid, Alianza, 1993, 77; *La esfera pública y la sociedad civil*, Madrid, Taurus, 1997.

nes de la sociedad civil no son siempre los de la alianza, ni siquiera las más de las veces.

Y es que la sociedad civil, como tantas otras realidades sociales, se cuenta de muchas maneras. Autores como Sacks o Habermas excluyen el mercado de la sociedad civil y además la identifican en realidad con los grupos de solidaridad primaria, con lo cual la sociedad civil se presenta como una especie de «resto de Yahvé», ligado por la alianza y el reconocimiento recíproco, levadura de la tierra. A mi juicio, con esta concepción se refieren más al «tercer sector» que a la sociedad civil.

En efecto, desde los años setenta del siglo XX se viene hablando en las sociedades industrializadas de un «tercer sector», en el que la población cifra grandes esperanzas. Lo componen organizaciones, asociaciones cívicas y fundaciones que se caracterizan por tener la solidaridad como razón suprema de su existencia. El nombre le viene dado por el lugar que ocupa en la estructura institucional de las sociedades industrializadas con economía de mercado, compuesta por tres sectores al menos: 1) El *sector público* (Estado), formado por las Administraciones Públicas. El control último corresponde en él a individuos o grupos legitimados por el poder político y dispone de recursos públicos. 2) El *sector privado mercantil* (Mercado), compuesto por las entidades que desarrollan actividades con ánimo de lucro y son controladas por propietarios privados. 3) El *tercer sector o sector privado no lucrativo*, también llamado «sector social», «sector independiente» y «tercer sistema», cuyas entidades ni son gubernamentales ni tienen fines lucrativos. Al no entrar propiamente ni en el campo del Derecho Público ni en el Privado se les acaba definiendo de forma negativa, indicando que ni son gubernamentales (ONG) ni son lucrativas (*Non Profit*). Sin embargo, ya va siendo tiempo de que se les caracterice positivamente por lo que son y por lo que hacen (*organizaciones solidarias*).

En realidad, este esquema, a su vez, se integraría en otro más simple, compuesto por dos lados: Estado y sociedad civil. El *Estado* tiene como distintivo el uso de la coacción, que permite el poder político, mientras que la *sociedad civil* es el ámbito de las asociaciones no coaccionadas por el Estado, algunas de las cuales tienen como mecanismo para ofrecer productos de calidad el afán de lucro, mientras que otras lo hacen por solidaridad.

Identificar la sociedad civil con el «tercer sector», en el que por otra parte todavía sería necesario analizar hasta qué punto entidades como las fundaciones se sitúan al margen del lucro, es, a mi juicio, un error que no genera sino confusión. En esta confusión incurre tam-

bién Benjamin Barber al proponer su modelo ideal de sociedad civil como aquel que permite a la persona no ser sólo votante o consumidor, no estar sólo en manos del Estado o del mercado. La sociedad civil deseable sería aquella que se ocupa del espacio público, y no sólo de la vida privada, y lo construye de forma participativa[15].

Por mi parte, considero que ciertamente la sociedad civil no tiene por espina dorsal el mercado, como entienden autores como Black, porque de ella forman parte también las asociaciones de solidaridad primaria, las organizaciones solidarias y otros tipos de asociación, tanto adscriptivas como voluntarias, así como la opinión pública. Sin embargo, también los mercados son componentes de la sociedad civil, de suerte que en ella se conjugan los sectores segundo y tercero. Y lo bien cierto es que en un universo globalizado debe asumir sus responsabilidades en el conjunto de la sociedad, entre las que cuenta la responsabilidad de ejercer el protagonismo que le corresponde; tanto en lo que se refiere a las empresas, que deben asumir su responsabilidad corporativa en el nivel internacional, como en lo que se refiere a las organizaciones solidarias, sobre todo las que tienen ya una dimensión internacional[16].

Pero —y esto conviene reconocerlo— no es sólo el reino de la alianza, sino también el del contrato y el de la solidaridad grupal. También en él importa recordar el relato de la alianza y potenciarlo, y no sólo en los ámbitos en que resulta más difícil hacerlo (asociaciones de intereses particulares, mercados), sino en aquellos ámbitos que cobran todo su sentido de ese relato: familia, grupos de solidaridad primaria, comunidades creyentes. Que también en las iglesias se ha impuesto la jerga de las facciones, las mafias internas, las expulsiones, los derechos, los ascensos, la carrera, y cuanto es propio de una institución poco apegada a sus orígenes. En su comienzo era la alianza, con Dios y con las demás personas. En su comienzo eran la misericordia y la compasión.

5. *Política, ética y religión*

De cuanto llevamos dicho se sigue que los dos tipos de vínculo que unen a los seres humanos y que les permiten superar la violencia es-

15. B. Barber, *Un lugar para todos*, Barcelona, Paidós, 2000.

16. G. Enderle, «Business and Corporate Ethics in the USA: Philosophy and Practice», en B. N. Kumar y H. Steinmann (eds.), *Ethics in International Management*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1998, pp. 367-400; A. Cortina, *Hasta un pueblo de demonios*, cap. 13; U. Beck, *Un nuevo mundo feliz*, Barcelona, Paidós, 2000.

tructural o coyuntural no se reparten entre los dos lados de la sociedad, Estado y sociedad civil, sino que más bien se entreveran en ambos. De suerte que, como veremos, en último término el pacto político cobra su sentido desde el reconocimiento recíproco y la sociedad civil precisa también contratos.

Pero también es cierto que nuestras dos parábolas dan lugar a tres dimensiones de la persona, igualmente entrelazadas, la dimensión política, la ética y la religiosa. Curiosamente, también la dimensión ética, y no sólo la política, se ha entendido y se entiende como el producto de un contrato desde todas aquellas teorías que creen, con Hobbes y Gauthier, que a las normas morales se llega por acuerdo. «Antes» del acuerdo no hay normas políticas, pero tampoco morales; igual que las leyes jurídicas son el resultado de un pacto interesado, también las normas morales lo son.

Otras tradiciones, en las que me inscribo, mantienen, por el contrario, que las normas morales nacen de un reconocimiento entre sujetos, que el núcleo básico de la vida social es la relación *intersubjetiva*, que se extiende, diríamos hoy, a cuantos están dotados de competencia comunicativa. Y ésta sería la base de una ética cívica, núcleo de una ética global, en cuyas venas late, secularizada, la sangre de la alianza [17]. Éste es el *fundamento adecuado de la ética cívica*, que impregna las sociedades liberales, y el de una ética global, mientras que la «moral por acuerdo», en cualquiera de sus versiones, no merece el nombre de «ética». Lo que sucede es que las normas concretas, los códigos éticos de las distintas esferas sociales (bioética, genética, ecoética, «infoética», empresas, organizaciones solidarias, etc.), tienen que establecerse por acuerdo tras un proceso de deliberación, pero los principios y valores que les dan sentido y legitimidad no son objeto de acuerdo. Por eso la ética cívica se encuentra «entre la alianza y el contrato».

Y en lo que hace a la religión, si nos referimos a la judía y cristiana, qué duda cabe de que es la alianza su suelo nutricio y su proyecto vital. Qué duda cabe de que se malversa y pervierte cuando se utiliza como plataforma de poder o como arma arrojadiza. Qué duda cabe de que el triunfo del derecho canónico en el ámbito religioso es un auténtico fracaso [18], porque su voz es la de la justicia, nacida de la compasión.

17. J. Conill, «Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión»: *Estudios Filosóficos* 128 (1996), pp. 55-73; J. Habermas, *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Madrid, Trotta, 1999.

18. Sobre la situación de la religión en la «ciudad secular» ver, entre otros, los trabajos de H. Cox, *La religión en la ciudad secular*, Santander, Sal Terrae, 1985;

6. *La voz de la justicia y la voz de la compasión*

En este sentido, importa recordar cómo en los últimos tiempos la psicóloga Carol Gilligan enmendó la plana a su maestro Lawrence Kohlberg, mostrándole que en el ámbito moral no se escucha una sola voz, la de la justicia, sino también una voz más callada, la de la compasión. La historia fue más o menos ésta.

Kohlberg elaboró una doctrina del desarrollo moral, según la cual la conciencia moral de las personas va evolucionando a través de unas etapas de maduración, que son iguales en todos los seres humanos[19]. Empleando la técnica de pasar a diversos sujetos dilemas morales con cuestionares muy precisos, pensados para apreciar el nivel de argumentación de los sujetos, Kohlberg analizaba la estructura del crecimiento moral de la persona teniendo en cuenta cómo formulaba juicios sobre la justicia de las acciones. La conclusión fue la siguiente: la formación de juicios morales se desarrolla a través de unas etapas, en las que es posible establecer una secuencia de 3 niveles y 6 estadios (2 por cada nivel), desde la infancia hasta la edad adulta.

En el primero de los tres niveles, en el nivel preconvencional, el individuo toma el egoísmo como principio de justicia: entiende que es justo lo que le conviene. En el nivel convencional, que es obviamente el segundo, la persona enfoca las cuestiones morales de acuerdo con las normas, expectativas e intereses que convienen al «orden social establecido», porque le interesa ante todo ser aceptada por el grupo, y para ello está dispuesta a acatar sus costumbres; tiene por justo lo que es conforme a las normas y usos de su sociedad. En el tercer nivel, el postconvencional, la persona distingue entre las normas de su sociedad y los principios morales universales, y enfoca los problemas morales desde estos últimos.

A este nivel corresponden dos etapas que nos importa aquí recordar para lo que venimos tratando. En un principio, lo justo se define en función de los derechos, valores y contratos legales básicos reconocidos por toda la sociedad, de manera constitucional y democrática. La legalidad se apoya, además, en cálculos raciona-

G. Amengual, *Presencia elusiva*, Madrid, PPC, 1996; Ll. Duch, *Religión y mundo moderno*, Madrid, PPC, 1995; J. Martín Velasco, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, Madrid, PPC, 1996; J. L. Ruiz de la Peña, *Una fe que crea cultura*, Madrid, Caparrós, 1997.

19. L. Kohlberg, *Psicología del desarrollo moral*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992; V. Gozálvez, *Inteligencia moral*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000.

les de utilidad social («el mayor bien para el mayor número posible»). Posteriormente, la persona puede ir más allá del punto de vista contractual y utilitario para pensar en la perspectiva de principios éticos de justicia válidos para toda la humanidad. Se trata de reconocer los derechos humanos en la igualdad y el respeto por la dignidad personal de todos los seres humanos. Lo justo se define ahora por la decisión de la conciencia de acuerdo con tales principios. La conquista de la autonomía es considerada así como la meta del desarrollo moral de la persona. Según Kohlberg, este nivel es el menos frecuente, surge durante la adolescencia o al comienzo de la edad adulta y caracteriza el razonamiento de sólo una minoría de adultos.

Como vemos, desde un punto de vista ético el contractualismo es todavía deficitario. Lo moralmente justo no es sólo lo que pactamos en comunidades concretas, sino lo que extenderíamos a todo ser humano según principios universalistas.

Sin embargo, dirá Gilligan, ésta es una forma de entender la ética, pero hay otras. La ética de la justicia debe venir complementada por la ética del cuidado.

En efecto, tanto Kohlberg como otros relevantes psicólogos (Freud y Piaget) en sus investigaciones cuentan sólo con varones y no con mujeres, y además con varones occidentales, nacidos en democracias liberales. Como un buen número de mujeres no responde a sus investigaciones como desean para respaldar sus hipótesis, concluyen que las mujeres muestran una conducta «desviada», en vez de reconocer que es sencillamente diferente[20].

De ahí que Gilligan se esforzara por realizar también pruebas con mujeres, presentándoles dilemas morales ante los que debían dar soluciones argumentadas, y llegó a la conclusión de que existen dos lenguajes diferentes para codificar el mundo moral. Dos lenguajes que no están subordinados, sino que uno de ellos se ha escuchado más que el otro: el lenguaje de la lógica de la imparcialidad de la justicia, que consiste en tomar decisiones poniéndose en el lugar de cualquier otro, y el lenguaje de la lógica psicológica de las relaciones, que asume la perspectiva de la situación concreta y trata de preservar las relaciones ya creadas.

Entre ambos lenguajes puede establecerse una comparación que nos permite analizar qué valores aprecia de forma preponderante cada uno de ellos.

20. C. Gilligan, *La moral y la teoría*, México, FCE, 1985.

Lógica de la justicia (separación)	*Lógica del cuidado* (unión)
Individuación	Trama de relaciones que puede ser dañada
Autonomía	Proteger lo vulnerable (las relaciones, los débiles)
Ley/derecho/justicia	Responsabilidad/cuidado
Contrato	Protección/autosacrificio
Abstracción	Narración/contexto
Universalidad	Particularidad
Imparcialidad	Parcialidad

Desde esta perspectiva los valores apreciados en el «lenguaje masculino» serían aquellos que van conformando individuos autónomos, capaces de tomar decisiones acerca de lo justo y lo injusto desde condiciones de imparcialidad. Por el contrario, los valores preferidos por el «lenguaje femenino» serían aquellos que protegen las relaciones humanas, se hacen cargo de los débiles, se cuidan de las personas concretas en los concretos contextos de acción.

Sin embargo, esto no significa que los varones hayan de optar por la autonomía y la justicia, y las mujeres, por el cuidado y la compasión. Tales repartos de papeles y de valores van siempre en detrimento de los dos sexos, porque los cuatro ingredientes mencionados (justicia, autonomía, compasión y responsabilidad) son indispensables para alcanzar la madurez moral. Por tanto, que predomine uno u otro en una persona es una cuestión individual más que una característica del sexo en su conjunto[21].

Lo que ocurre más bien es que hay al menos *dos voces morales*, en las que han de expresarse tanto las mujeres como los varones: 1) La voz de la justicia, que consiste en juzgar sobre lo bueno y lo malo situándose en una perspectiva universal, más allá de las convenciones sociales y el gregarismo grupal. Esta perspectiva recibe el nombre de «imparcialidad». 2) La voz de la compasión por los que precisan de ayuda, que son responsabilidad nuestra, empezando por los más cercanos.

La voz de la compasión se ha escuchado poco —decía Gilligan—. La parábola de la alianza —se lamentaba Sacks— ha sido desplaza-

21. A. Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990, cap. 11: «Las virtudes olvidadas en el punto de vista moral».

da por la del contrato, y además —añadimos nosotros— por la del contrato del Leviatán, firmado por individuos egoístas, que no pueden soñar más justicia que la de la etapa 5 de Kohlberg en el mejor de los casos. Porque la voz de la justicia basada en principios realmente universales más se escucha en las proclamas (política pensada) que se hace efectiva en la vida cotidiana (política vivida).

Importa, pues, seguir contando aquellos relatos de la santidad de la persona, de su dignidad, que es la base de la justicia exigible. Importa, pues, seguir contando aquellos relatos de la alianza, del mutuo reconocimiento, que son la base desde la que se da a cada uno lo que necesita para tener vida y tenerla en abundancia.

II

INCAPACIDAD DE LEVIATÁN PARA GOBERNAR EN SOLITARIO

Capítulo 3

GRIETAS DEL CONTRATO POLÍTICO

1. *Las libertades originarias*

Como ya hemos comentado, no sólo Hobbes, sino una gran parte de la filosofía moral y política moderna, al reflexionar sobre la legitimidad del Estado, que es la configuración política naciente, la hace descansar sobre la idea de pacto social entre individuos, dotados de unos derechos racionales y con capacidad para contratar. Se entiende así, en principio, que sellan el contrato seres autónomos, facultados para establecer pactos y con capacidad para intercambiar algo: lealtad al Estado a cambio de la protección de los derechos. Con lo que se muestra que el mundo moderno hunde sus raíces en la idea de *intercambio*, sea económico o político, y que mal lo tiene en ese mundo quien no tiene qué ofrecer a cambio[1].

Enraizado, pues, en la idea de pacto nace el Estado de derecho, caracterizado por el imperio de la ley. Sin embargo, que la ley impere se justifica porque está encaminada a defender un conjunto de derechos que irá ampliándose con el tiempo. Satisfacer esos derechos será una *exigencia de justicia*, que irá implantándose cada vez en más ámbitos de la vida social y de las necesidades humanas.

En principio, se trata de aquellos *derechos* o *libertades básicas* que un liberal como Benjamin Constant caracteriza en estos términos:

1. A. Cortina, *Hasta un pueblo de demonios*, Introducción.

> El derecho de cada uno a no estar sometido más que a las leyes, a no poder ser arrestado, ni detenido, ni muerto, ni maltratado de manera alguna a causa de la voluntad arbitraria de uno o de varios individuos. Es el derecho de cada uno a expresar su opinión, a escoger su trabajo y a ejercerlo, a disponer de su propiedad, y abusar incluso de ella; a ir y venir sin pedir permiso, sin rendir cuentas de sus motivos o de sus pasos. Es el derecho de cada uno a reunirse con otras personas, sea para hablar de sus intereses, sea para profesar el culto que él y sus asociados prefieran, sea simplemente para llenar sus días y sus horas de la manera más conforme a sus inclinaciones, a sus caprichos. Es, en fin, el derecho de cada uno a influir en la administración del gobierno, bien por medio del nombramiento de todos o de determinados funcionarios, bien a través de representaciones, de peticiones, de demandas que la autoridad está más o menos obligada a tomar en consideración[2].

Estos derechos pretenden ser expresivos de una idea de libertad a la que el propio Constant denominó «libertad de los modernos» y también «libertad entendida como independencia», porque el ejercicio de esos derechos permite a cada ciudadano ser independiente del resto de conciudadanos y librarse de la interferencia del Estado. Es ésta la libertad que con mayor fuerza defienden los individuos desde los inicios de la Modernidad hasta nuestros días frente a otras formas de entender la libertad, como participación («libertad de los antiguos»), como no-dominación, o como autonomía. Darse leyes a sí mismo, regirse por los propios criterios es verdaderamente costoso[3].

Obviamente, el Estado que tal tarea asume se va configurando como un Estado liberal de derecho, creado justamente para defender ante todo las libertades básicas, como es propio del mundo liberal. Por lo tanto, no importa cuál sea el *origen histórico* del pacto social, lo que importa es que su *justificación racional*, su *razón suficiente*, estriba en defender los derechos humanos o libertades básicas que hemos reseñado de la mano de Constant.

Y precisamente porque la comunidad política nace con la misión de proteger estos derechos en sus ciudadanos la idea de «ciudadanía» se va perfilando como *ciudadanía civil y política*: es ciudadano en una comunidad política el que en ella ve protegidos sus derechos civiles

2. B. Constant, *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, en *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 259-260.

3. A. Cortina, *Ciudadanos del mundo*, cap. VII.

y de participación política, que serán considerados más tarde como «derechos de primera generación».

2. *Grietas del contrato social*

Sin embargo, y a pesar de que la protección de estos derechos sea el principio de legitimación de la comunidad política, conviene reflexionar sobre el hecho, que en este libro nos importa, de que *no es el contrato mismo quien funda los derechos*, sino que, para que el pacto tenga sentido, es preciso admitir un buen número de presupuestos «anteriores» al pacto. Estos presupuestos ofician de grietas por las que se va introduciendo de forma insobornable la convicción de que *el contrato no es autosuficiente, sino que necesita apoyarse en el reconocimiento recíproco que funda la alianza.*

Seis presupuestos, al menos, seis grietas, tenemos que admitir ya en este nivel de los derechos de primera generación para que tenga sentido el pacto político:

1) El *primero* de los presupuestos para que un pacto tenga sentido es el de reconocer como un deber moral que *hay que cumplir los pactos*. Y este deber no es propio del derecho positivo, sino un presupuesto moral o religioso del derecho positivo.

En efecto, el propio Hobbes señala como una de las «leyes de la naturaleza» la de que los hombres cumplan los pactos que han sellado[4], y es éste uno de los punto más débiles de su propuesta, porque además de que el concepto de «ley de la naturaleza» es sobradamente ambiguo, resulta evidente que quien entra en un convenio exclusivamente por autointerés lo abandonará en cuanto deje de interesarle, y la idea de que «se deben cumplir los pactos» o es un presupuesto moral de los pactos mismos, o no tiene sentido alguno obedecerla cuando el pacto no interesa. Siglos más tarde recordará Karl-Otto Apel frente a los defensores de la autosuficiencia del derecho positivo que sin el presupuesto moral *pacta sunt servanda* el derecho positivo carece de base[5].

2) En *segundo* lugar, para que los pactos tengan sentido es preciso que existan entre quienes los sellan relaciones de *confianza*. No sólo es que tienen que saberse bajo la ley de que los pactos deben cumplirse, sino que tienen que poder confiar en que van a ser cumpli-

4. Th. Hobbes, *Leviatán*, cap. 15.

5. K.-O. Apel, «¿Es posible distinguir una racionalidad ética de una racionalidad estratégica?», en *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986; A. Cortina, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986, cap. 4.

dos. Sin confianza en el cumplimiento de contratos mercantiles, matrimoniales, políticos, o de cualquier otro orden, el universo entero de los convenios se ve privado de sus cimientos.

En este sentido es en el que ha sido verdaderamente lúcida la advertencia de Francis Fukuyama de que es preciso generar y fortalecer la confianza entre las personas si es que queremos que sobrevivan y funcionen con bien los intercambios humanos, incluidos los económicos:

> Si las instituciones de la democracia y del capitalismo quieren funcionar adecuadamente, deben coexistir con ciertos hábitos culturales premodernos[6], que aseguren su correcto funcionamiento. Las leyes, los contratos y la racionalidad económica proporcionan unas bases necesarias, pero no suficientes para mantener la estabilidad y prosperidad de las sociedades postindustriales; también es preciso que cuenten con reciprocidad, obligaciones morales, responsabilidad hacia la comunidad y confianza, la cual se basa más en un hábito que en un cálculo racional. Esto último no significa un anacronismo para la sociedad moderna, sino más bien el *sine qua non* de su éxito[7].

La confianza forma parte, pues, de ese «capital social» de valores con los que los miembros de una sociedad tienen que contar para construir su vida juntos y que no puede pactarse, sino que debe poder presuponerse en las relaciones sociales[8].

3) En *tercer* lugar, la apariencia de que el contrato es autosuficiente para legitimar la validez de las normas jurídico-políticas descansa en la vigencia del atomismo en la esfera política. Pero —dirá Taylor— los derechos nunca tienen prioridad sobre la sociedad a la que un individuo pertenece, ni siquiera los derechos humanos, porque los derechos son el resultado de *valoraciones*. El mundo occidental valora de tal modo el ejercicio de determinadas capacidades, por considerarlas indispensables para vivir una vida verdaderamente humana, que protege su ejercicio asegurando que constituye un «derecho humano», un «derecho moral» inviolable, anterior a cualquier pacto. Sin embargo, otras sociedades que valoren prioritariamente otras capacidades no estimarán en tan alto grado el ejercicio

6. Considerar tales hábitos como «premodernos» es desafortunado, como muestra J. Conill en «Reconfiguración ética del mundo laboral», en A. Cortina (dir.), *Rentabilidad de la ética para la empresa*, Madrid, Fundación Argentaria/Visor, 1997, pp. 187-228.

7. F. Fukuyama, *Trust*, New York, The Free Press, 1995, p. 11.

8. R. Putnam, *Making Democracy Work*, Princeton University Press, 1993; F. Fukuyama, *The Great Disruption*, New York, The Free Press, 1999. Ver cap. 6 de este mismo libro.

de esas capacidades. De ahí que pueda decirse que la sociedad y sus valoraciones son «anteriores» al individuo y sus derechos. Defender los derechos exige hacerse responsable de la propia sociedad, de modo que no se extinga la tradición de los derechos.

De aquí se seguiría en realidad esa «nueva regla de oro», que Etzioni propone y que ya no es interpersonal como la regla de oro tradicional («No hagas a otros lo que no quieras que te hagan a ti», o, bien, «Haz a otros lo que quisieras que te hicieran a ti»), sino que liga al individuo con la comunidad.

4) Sin embargo, es verdad que la tradición de los derechos humanos nace en el mundo occidental a partir de la valoración de determinadas capacidades para llevar adelante una vida plenamente humana, pero también es verdad que esta tradición pretende formalmente universalidad, por considerar que las cuestiones de vida buena son sumamente personales, pero no las cuestiones de justicia. La expresión «esto es justo» pretende formalmente universalidad, por eso una argumentación sobre cuestiones de justicia requiere el diálogo de todos los afectados por ella. Y el diálogo, para tener sentido, exige el presupuesto de unos derechos pragmáticos y morales. Tales derechos no son objeto del pacto, sino que se reconocen como lo que da sentido a la acción de entrar en el pacto.

5) En efecto, los derechos humanos *no son objeto del pacto*, no son objeto del contrato, no se pactan, sino que se reconocen como lo que da sentido a la acción de entrar en el pacto. Obviamente, no puede ser objeto de un contrato precisamente aquello que da sentido al contrato. Ésta es la razón por la que en determinadas tradiciones se denomina expresamente a los derechos humanos *derechos morales*, para distinguirlos claramente de los que podríamos llamar «derechos legales».

6) Por último, la obligación de proteger estos derechos cobra su fuerza vinculante a partir del reconocimiento recíproco, como interlocutores válidos, de todos los seres capaces de establecer contratos. Por eso las comunidades políticas, aunque en principio están obligadas a proteger a sus ciudadanos, están también necesariamente abiertas a todos los seres humanos. Es decir, tienen necesariamente una vocación cosmopolita.

3. *Los derechos humanos no son objeto del pacto*

La expresión «derechos humanos» está estrechamente emparentada con otras expresiones bien conocidas, como «derechos naturales», «derechos morales», «derechos fundamentales», o no tan conocidas,

como «derechos públicos subjetivos» o «libertades públicas» [9]. Frente a todas ellas tiene la ventaja de gozar de mayor popularidad, por haber sido empleada por las Naciones Unidas como rótulo en la Declaración Universal de 1948, y la de mostrar de modo inmediato que tales derechos sólo son reivindicables por seres humanos, pero, eso sí, por todos y cada uno de ellos.

En lo que respecta a su *origen histórico*, los derechos humanos nacen de los derechos naturales, enraizados en la ley natural de las tradiciones estoica y cristiana, que son sin duda tradiciones universalistas. Mientras que en la Atenas clásica la afirmación de que el ciudadano es un ser libre no traspasa el ámbito de la *polis*, y aun en ella carecen de libertad «por naturaleza» mujeres, niños, esclavos y metecos, el universalismo estoico y sobre todo el cristiano van extendiendo poco a poco a todo ser humano un haber: el de estar dotado de unos derechos, que le corresponden por el hecho de ser persona. Aquella *santidad* de la persona, de la que hablaba el libro del *Genésis* y que más tarde se traducirá en versión secular como *dignidad*, se encuentra en las raíces de esos derechos a los que en principio se denomina «naturales».

Es este universalismo el que prende en la razón moderna, suelo nutricio del iusnaturalismo racional de la Modernidad. Justamente, al reflexionar sobre la legitimidad del poder político, Hobbes y Locke, Pufendorf, Kant y los restantes contractualistas entienden que su legitimidad procede del pacto sellado para proteger esos derechos naturales racionales, que más adelante recibirán el nombre de «derechos humanos» para obviar los problemas que pueden plantearse si conservamos el calificativo de «naturales».

En efecto, apostar por la expresión «derechos naturales» puede llevar a un conjunto de ambigüedades. La primera de ellas consistiría en creer que la naturaleza distingue a unas especies sobre otras y por eso confiere derechos a unas especies y a otras no. La tarea humana consistiría en descubrir esos derechos dados por la naturaleza, y resultaría ser que hasta nuestros días los seres humanos no han sido capaces de descubrir más derechos que los conferidos por la naturaleza a los seres humanos mismos, mientras que en los últimos tiempos se está descubriendo que también los animales han sido agraciados por la naturaleza con derechos, que los más entusiastas se atreven a calificar de «humanos», incurriendo al menos, en una contradicción semántica.

9. Me he ocupado de este tema en otros lugares como «Derechos humanos y discurso político», en G. González (coord.), *Derechos humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 36-55.

Sin embargo, como bien decía Kant hace al menos dos siglos, la naturaleza no demuestra mayor delicadeza con unos seres que con otros, porque los fenómenos naturales afectan igual a los hombres que a los restantes seres[10]. A pesar del entusiasmo de los ecologistas en proclamar que es la intervención humana en la naturaleza la que la ha distorsionado de tal forma que con frecuencia actúa de forma dañina para los hombres, lo bien cierto es que desde los orígenes volcanes, aludes, terremotos o ciclones han dañado a las distintas especies sin hacer acepciones. La naturaleza no distingue a unos seres sobre otros, no da a unos derechos y se los niega a otros.

Evidentemente, con la expresión «derechos naturales» no nos referimos a derechos dados por la naturaleza física, sino por una Naturaleza que obra de forma inteligente y expresa su voluntad en la ley natural. La dificultad estriba entonces en, primer lugar, en dilucidar si con esa Naturaleza que obra por fines nos estamos refiriendo a un Dios creador, que dirige a todos los seres hacia su bien, en cuyo caso los no creyentes no tendrían por qué reconocer derechos naturales y los creyentes deberían preguntarse por los intérpretes autorizados de la ley natural. Ahora bien, si el mundo medieval y la tradición escolástica entendieron que los intérprete fieles de la ley natural eran la razón natural de todo hombre y también el magisterio de la Iglesia, los filósofos iusnaturalistas de la Modernidad pusieron en manos de la razón natural la tarea de interpretar ese derecho natural desde el que se reconocen los derechos naturales. Un traslado que, sin embargo, tampoco disolvió los múltiples problemas que planteaba el derecho natural.

En efecto, el iusnaturalismo, aun el filosófico, tampoco estaba exento de problemas[11], entre otras razones, porque su supuesto básico consistía en considerar que existen dos órdenes jurídicos, el natural y el positivo, y que las normas de derecho positivo sólo son «de derecho válido» cuando se ajustan al derecho natural, y no son «de derecho» si no se ajustan a él. Como bien ha mostrado, entre otros, Carlos Nino, para que una norma sea jurídicamente válida, es decir, para que sea «de derecho», basta con que haya sido promulgada siguiendo los procedimientos exigidos para ello[12]. Otra cosa es que esa norma puede ser injusta: la *validez jurídica* de una norma de derecho

10. I. Kant, *Crítica del juicio*, par. 82.
11. Para las distintas versiones del iusnaturalismo ver, entre otros, A. E. Pérez Luño, *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Madrid, Tecnos, 1984, cap. 1; J. Ballesteros, *Sobre el sentido del derecho*, Madrid, Tecnos, 1994.
12. C. S. Nino, *Ética y derechos humanos*, Barcelona, Paidós, 1984.

positivo no implica que sea *justa*[13]. De ahí que, para eludir este tipo de ambigüedades y para dejar bien sentado que esos derechos se refieren únicamente a personas, y no a otro tipo de seres, sea preferible hablar de «derechos humanos» que de «derechos naturales».

Ahora bien, lo que sí es cierto es que los derechos humanos son sumamente peculiares, porque no pertenecen al género de los «derechos legales», que se recogen en códigos positivos, sino a un tipo de derechos «anteriores» de algún modo a este tipo de códigos. «Anteriores» significa que no son derechos que unas comunidades políticas conceden graciosamente, sino que las comunidades que los asumen *reconocen* que los seres humanos ostentan tales derechos. De ahí que una fecunda tradición anglosajona les dé el nombre de «derechos morales», que deben inspirar la elaboración de los textos constitucionales y las legislaciones concretas, de suerte que no son derechos que «se conceden», sino que *se reconocen* a aquellos que los ostentan, por ser personas.

La existencia de este tipo de derechos ha sido negada por algunas tradiciones occidentales de filosofía moral y política.

Por su parte, Jeremy Bentham, uno de los padres del utilitarismo, los consideraba como «un absurdo con zancos» porque, desde su perspectiva, «no existe ningún derecho que, cuando su abolición sea provechosa para la humanidad, no deba ser abolido»[14]. Nietzsche y sus seguidores entienden que los derechos humanos constituyen una de las ramificaciones de la «sombra de Dios» y, por lo tanto, son un obstáculo para la «Gran Política» que prepararía el advenimiento del Superhombre[15], y razón no les falta en la medida en que la idea del hombre hecho a imagen y semejanza de Dios sigue latiendo en esa santidad y dignidad humana que presta su base al reconocimiento de derechos humanos. Por su parte, autores de nuestros días, como Alasdair MacIntyre, afirman explícitamente que los mencionados derechos son ficciones o fabulaciones útiles, tan carentes de existencia como las brujas o los unicornios[16].

Estas rotundas negativas tienen su origen, a mi juicio, en esa ambigua naturaleza de los derechos humanos, ambigüedad que pue-

13. E. Díaz, *Ética contra política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, 17-64.

14. «Anarchical Fallacies», en J. Waldron (ed.), *Nonsense on Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London-New York, Methuen, 1987, p. 53.

15. J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

16. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, pp. 95 ss.

de desvanecerse si nos percatamos de que en realidad son primariamente *exigencias morales* para llevar adelante una vida humana, a las que arropamos con el nombre de «derechos» para significar que existe el deber de satisfacerlas. Con lo cual *la naturaleza radical de los derechos humanos es la de exigencias morales que cualquier ser humano presenta y que deben ser satisfechas por los seres humanos, si es que quieren estar a la altura de su humanidad.*

Sin embargo, con esta afirmación tampoco quedan respondidas todas las preguntas que se plantean en relación con los derechos humanos, sino que quedan abiertas al menos cuatro:

1) ¿Por qué determinadas necesidades de los seres humanos se interpretan como exigencias morales que, en forma de derechos, deben ser atendidas por otros seres humanos? Es la pregunta, como es obvio, por el fundamento de los derechos humanos.

2) ¿Cuáles de esa necesidades deben «convertirse» en derechos que hay que proteger y cuáles no?

3) ¿Por qué cualquier persona tendría que sentirse obligada a satisfacer esas exigencias aun en el caso de que no hubiera sellado pacto alguno?

4) ¿Quién o quiénes deben proteger los derechos de las personas, habida cuenta de que los ostentan todas y cada una de ellas?

Esta última cuestión nos obliga hoy en día a trascender las fronteras del Estado nacional y a comprometer en la tarea a una República cosmopolita, formada no sólo por los Estados nacionales (en ese caso sería «internacional»), sino también, y muy especialmente, por esas organizaciones solidarias que, largo tiempo ha, vienen trabajando con intención y realidad cosmopolita [17]. Prefiero denominarlas «organizaciones cívicas solidarias» que emplear la expresión negativa «Organizaciones no gubernamentales», porque no me parece que designar realidades sociales por lo que no son (no gubernamentales) acerque mucho a su contenido.

Y regresando a los derechos humanos, no es extraño entonces, en este orden de cosas, que la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 haya sido considerada en ocasiones como un *código moral*, y que el problema de su validez jurídica haya sido ampliamente debatido. La convicción más extendida al respecto es la de que los derechos reconocidos hace medio siglo por las Naciones Unidas son exigencias morales que se convierten en principios del derecho para naciones civilizadas.

17. A. Cortina, *Ciudadanos del mundo*, Epílogo.

Con lo que parece admitirse abiertamente que los derechos humanos son presupuestos de los pactos sociales, lo que significa que no son objeto del contrato, y entonces ante la pregunta «¿por qué cualquier persona tendría que sentirse obligada a satisfacer esas exigencias si no ha sellado pacto alguno?» cabría replicar con otra pregunta: *¿no será que realmente estamos suponiendo un vínculo humano anterior al pacto, también para reconocer a otros seres eso que llamamos «derechos humanos»*?

Antes de intentar responder a esta cuestión, como también a las otras que han quedado abiertas, pasaremos a considerar cómo también en el caso de los llamados «derechos de segunda generación», o «económicos, sociales y culturales», el contrato por el que se forja Leviatán resulta insuficiente y necesita contar con presupuestos, ligados a una forma de vínculo no contractual.

Capítulo 4

HISTORIA DE LA JUSTICIA

1. *Narraciones de la historia humana*

Con el tiempo la nómina de los derechos humanos se ha ido ampliando, de suerte que la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 1948 recoge también en los artículos 22 al 26 el contenido de una «segunda generación de derechos», los llamados «derechos sociales», caracterizándolos como «derechos económicos, sociales y culturales». Son esencialmente el derecho a la seguridad social, al trabajo y cuanto lleva aparejado, al descanso, a la alimentación, vestido, vivienda, asistencia médica y servicios sociales, al seguro en los tiempos más vulnerables de la vida (desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez, etc.) y a la educación.

Reclamar que a estas necesidades se les considerara derechos no fue una exigencia de los filósofos, los economistas y los políticos liberales, a los que ante todo preocupaba defender las libertades civiles y la posibilidad de participar en el gobierno de la comunidad política. El liberalismo, en sus distintas variedades, ha mostrado un mayor interés por defender la ciudadanía legal y política que por defender la «ciudadanía social». Fueron ante todo los movimientos socialistas los que pugnaron por el reconocimiento de la ciudadanía social, pero lo bien cierto es que hoy en día la idea de ciudadanía que recogen las Constituciones de la mayor parte de Estados europeos y latinoamericanos es la ciudadanía social, propuesta a mediados de este siglo por Thomas S. Marshall.

Desde esta perspectiva, es *ciudadana* aquella persona a la que en su comunidad política *se reconocen y protegen* no sólo los *derechos civiles y políticos, sino también los «económicos, sociales y culturales»* [1].

Sin embargo, los derechos sociales adolecen de una doble precariedad al menos. En principio, su respeto y protección parecen menos exigibles que los de los derechos de primera generación por corresponder al tipo de deberes que ha recibido el nombre de «deberes imperfectos» y, en segundo lugar, parecen más difícilmente realizables, dada la situación crítica en que se encuentra el Estado del bienestar que les dio cobijo. A mi juicio, sin embargo, los derechos sociales son al menos *tan exigibles* como los civiles y políticos y son asimismo *realizables*, siempre que el Estado del bienestar se convierta en un *Estado de justicia*, dispuesto a proteger una *ciudadanía social activa* [2].

Sin embargo, para poder hacer una afirmación semejante ha sido necesario que la humanidad recorra una larga historia, que puede interpretarse de muchas maneras, puede contarse de diversas formas. Una de esas formas, que es la que propongo en este libro, consistiría en interpretar la historia de Occidente como la progresiva realización de la idea de justicia, de forma tal que aquellos derechos que en un tiempo se entendieron como necesidades que deben satisfacerse por *beneficencia*, pero no por justicia, han ido reconociéndose paulatinamente como derechos que deben ser atendidos *en justicia*, de forma tal que quienes no los atiendan caen bajo mínimos de justicia.

Ésta es una forma de «contar» la historia humana algo diferente de la de Hegel. Pero antes de pasar a relatarla, quisiera añadir que *hay un tipo de necesidades humanas que nunca podrán exigir ser satisfechas en justicia*, porque nadie podrá tener jamás el *deber* de satisfacerlas. Y no son «obligaciones de beneficencia»: son el tipo de necesidades que sólo se siente obligado a satisfacer *gratuitamente* quien se sabe vitalmente ligado al que siente la necesidad. *Gratuidad no es lo mismo que beneficencia.*

Nuestra historia es, pues, entre otras cosas, la de la justicia y la gratuidad, pero de ello nos ocuparemos en la última parte de este libro.

2. *De la beneficencia a la justicia*

En sus *Principios de Filosofía del Derecho* intentaba Hegel reconstruir la historia de la humanidad como la paulatina realización de la

1. T. H. Marshall, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998.
2. A. Cortina, *Ciudadanos del mundo*, cap. 3.

libertad. En el comienzo de esa historia estaba el *Lógos*, que es razón y palabra, estaba la relación entre sujetos humanos que, al reconocerse mutuamente como tales, inician el camino conjunto de la libertad. Frente al contractualismo liberal del que venimos hablando desde el comienzo de este libro, empeñado en que en el comienzo estaba el individuo con sus derechos naturales y más tarde el deseo de sellar un pacto para someterse a la ley conjunta, entiende Hegel [3], incorporando la tradición de la alianza, que la categoría básica desde la que se teje el mundo humano no es la de «individuo con sus derechos», sino la de «reconocimiento recíproco entre sujetos». Más tarde, el psicólogo social G. H. Mead tomará también esta clave del reconocimiento recíproco y acabará afirmando que «somos lo que somos gracias a nuestra relación con los demás» [4]. La relación interpersonal, en el contexto de una comunidad política del cuño que sea, está en el origen y en el fin de la historia, en el alfa y el omega.

Vistas así las cosas, y referidas al asunto de los derechos humanos, ¿no podría decirse más bien que su historia es la de la realización de la idea de *justicia*? ¿No podría decirse que paulatinamente vamos reconociendo como *exigencias de justicia* algunas de las que en su origen histórico aparecen como *invitaciones a la beneficencia*?

En efecto, suele decirse que los derechos civiles y políticos vienen orientados por el afán de realizar la libertad personal, que es el sueño del liberalismo, mientras que los derechos sociales tenderían a lograr una mayor igualdad, o bien a reducir las desigualdades, que es la meta del socialismo. En cualquier caso, lo bien cierto es que resulta imposible tener por justa una sociedad en la que no todos gozan de libertad ni todos pueden aprovecharse igualmente de poseerla; cosas ambas imposibles sin una decidida protección de los derechos sociales.

Ocurre, sin embargo, que los derechos sociales nacieron lastrados con la dificultad de corresponder a deberes de «obligación imperfecta», mientras que a los civiles y políticos correspondían deberes de «obligación perfecta» [5].

En la tradición del iusnaturalismo racional son *deberes perfectos* aquellos que deben ser obedecidos sin dejar un lugar para las excepciones, porque se presentan como *exigencias de justicia* que deben ser satisfechas sin excepción. Se trata de deberes que se formulan nor-

3. G. W. F. Hegel, *Principios de Filosofía del Derecho*, par. 75, agregado.
4. G. H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, Paidós, ³1972.
5. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. 2; *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 242 ss.

malmente de forma negativa y que van encaminados a lograr que se respete la independencia de las personas. Si atendemos a la indicación de Constant, según la cual el mundo moderno aprecia sobre todo la libertad entendida como independencia, no es extraño que se consideren como perfectos los deberes de no interferencia en la vida ajena y cuanto proteja la independencia de esa vida.

Deberes de obligación imperfecta o amplia son, por el contrario, aquellos que obligan, pero dejando un espacio para las excepciones, porque se trata en principio de deberes positivos, de *deberes de beneficencia*, a los que parece que acompañan dos características: pueden entrar en colisión con otros, y nadie puede señalar en qué medida son universalmente exigibles. ¿Hasta dónde debe una persona ayudar al prójimo?, ¿hasta dónde debe el Estado procurar el bien de sus ciudadanos?, ¿hasta dónde deben los organismos internacionales desvivirse por el «bienser» de todas y cada una de las personas? Ciertamente, nadie puede señalar *a priori* esa medida universalmente exigible, lo cual hace que las obligaciones imperfectas sean discrecionales. En último término, siempre puede decirse que estos deberes obligan hasta el punto en que su cumplimiento no empiece a perjudicar a la persona obligada por ellos, pero este punto, como es lógico, es interpretable.

En cuanto a los derechos sociales, parecen fundamentar deberes imperfectos, cuyo grado de cumplimiento es discrecional, por una parte, porque el cumplimiento de tales deberes exige acciones positivas, en segundo lugar, porque tales acciones positivas pueden llevar al Estado a interferir en la vida privada de las personas, y, en tercer lugar, porque cumplir esos deberes exige también una inversión de recursos, que siempre son escasos y precisan introducir, por tanto, un orden de prioridades.

El primer y tercer aspecto de estos tres mencionados se recogen en el artículo 22 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, que se formula del siguiente modo:

> Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, *habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado*, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad[6].

6. El subrayado es mío.

La expresión «habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado» hace depender el grado de satisfacción de esos derechos de los recursos disponibles en cada Estado y del orden de prioridades introducido por la autoridad correspondiente. Lo cual parece razonable en principio, pero tiene el inconveniente de dejar en manos de esa autoridad la decisión del grado en el que esos derechos pueden ser cubiertos; lo cual no siempre coincide con lo realmente posible.

A mayor abundamiento, las decisiones en estos casos no pueden ser hoy tomadas por cada Estado nacional con independencia de los restantes Estados y pueblos porque, de igual modo que el primer principio de la ecología recuerda la interdependencia de todos los lugares del planeta, el principio primero de un universo globalizado recuerda asimismo la interdependencia de los Estados y los pueblos. Cada uno de ellos depende cada vez más en decisiones de este tipo de unidades transnacionales y, como marco de fondo, del horizonte mundial. La globalización informática y financiera exige sin duda una revisión de las relaciones económicas internacionales[7].

3. *Una comunidad cosmopolita*

En efecto, una de las grandes cuestiones que con respecto a los derechos humanos de las dos primeras generaciones se plantea es la de quién está obligado a satisfacerlos. En lo que se refiere a los de primera y segunda generación, hemos dicho que el Estado nacional es quien tiene esa obligación, pero una afirmación semejante deja al menos dos cabos sueltos.

Los Estados nacionales pueden acogerse al artículo 22 de la Declaración Universal de 1948 y alegar que no pueden satisfacer los derechos sociales de todos los ciudadanos porque carecen de los recursos necesarios para ello, que la protección de tales derechos es un ideal al que hay que tender, pero no una exigencia que pueda cumplirse.

Y en lo que hace a las libertades básicas, también los Estados nacionales pueden escudarse en la legalidad vigente para dejar impunes incluso crímenes contra la humanidad, sobre la base de que determinados cargos políticos están inmunizados contra el proceso judi-

7. U. Beck, *¿Qué es la globalización?*, Barcelona, Paidós, 1998; H.P. Martin y H. Schumann, *La trampa de la globalización*, Madrid, Taurus, 1998; J. García Roca, «Globalización. Un mundo único, desigual y antagónico», en A. Cortina (dir.), *Diez palabras clave en filosofía política*, Estella, VD, 1998, pp. 163-212; S. Amin, *El capitalismo en la era de la globalización*, Barcelona, Paidós, 1999; G. de la Dehesa, *Para comprender la globalización*, Madrid, Alianza, 2000.

cial y contra el castigo correspondiente. El caso de Augusto Pinochet ha sido suficientemente expresivo de la diferencia que existe, como apunté en otro lugar, entre «manejar el derecho» y «hacer justicia» [8].

Ciertamente, el intento de procesar al general Pinochet y el procesamiento de Milosevic han puesto de nuevo sobre el tapete de la reflexión la urgencia de plantear seriamente la institucionalización de una justicia global, que tiene antecedentes claros en los juicios de Núrenberg, tras la Segunda Guerra Mundial. En aquel caso la deuda con los mártires de los campos de concentración no quedaba sin duda saldada, pero los seres humanos no pueden hacer sino condenar la injusticia pasada, evitar la presente, prevenir la futura, y para eso es preciso desarrollar ese Tribunal Penal Internacional que ya ha nacido y aumentar sus competencias para que puedan recurrir a él cuantos lo precisen con la confianza de ser en verdad atendidos. Pero con esto, con ser necesario, no basta. Los tribunales y las leyes resultan a todas luces insuficientes cuando de lo que se trata no es de *manejar el derecho*, sino de *hacer justicia*.

Es preciso que los ciudadanos se acostumbren a hacer justicia en la vida cotidiana, pero también ir sentando las bases de una ciudadanía cosmopolita, contando con tales tribunales internacionales, con los pactos entre Estados y con el trabajo de esas organizaciones cívicas que hace ya mucho tiempo tejen redes globales de solidaridad, convirtiendo poco a poco la *res publica* universal en cosa de cada uno de los seres humanos. Realizar la justicia global exige un largo aprendizaje en la escuela de la *ciudadanía cosmopolita* que, en cuestiones de justicia, debe primar sobre la ciudadanía nacional.

A mayor abundamiento, con el tiempo el número de «generaciones de derechos» se ha visto ampliado a una *tercera* y, en ocasiones, a una cuarta generación. En la nómina de la *tercera generación* se incluyen el derecho a la paz [9], a un medio ambiente sano, tanto en lo que se refiere a la polución como al ruido, y el derecho al desarrollo de los pueblos [10].

La *cuarta generación*, por su parte, contaría con derechos urgidos por el avance técnico (intimidad del patrimonio genético, liber-

8. A. Cortina, «Justicia global y local», en *El País*, 17 de noviembre de 1998.

9. V. Martínez, «Paz», en A. Cortina (dir.), *Diez palabras clave en filosofía política*, pp. 309-352; *Hacer las paces*, Barcelona, Icaria, 2001.

10. D. Goulet, *Ética del Desarrollo*, Barcelona, IEPALA-Estela, 1965; *The Cruel Choice: A New Concept in the Theory of Development*, New York, Atheneum, 1971; *Ética del Desarrollo*, Madrid, IEPALA, 1999; D. Crocker, «Toward Development Ethics»: *World Development* 19 (1991), pp. 457-483; E. Martínez, *Ética para el desarrollo de los pueblos*, Madrid, Trotta, 2000; A. Sen, *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, 2000.

tad informática, etc.)[11] o por las «luchas por el reconocimiento» llevadas a cabo por determinados colectivos (feministas, homosexuales, etc.). Como esta cuarta generación está poco definida, conviene referirse sobre todo a las tres primeras y observar cómo su satisfacción exige trascender las fronteras de los Estados nacionales.

En efecto, de la tercera generación se dice que se orienta por el valor solidaridad, mientras que las dos anteriores se alinean bajo la bandera de la libertad y de la igualdad, respectivamente, pero lo que más nos importa destacar para el tema que nos ocupa son tres características de los derechos que la componen:

1) Se trata de derechos cuya satisfacción es condición de posibilidad de la satisfacción de los derechos de las anteriores generaciones, porque sin paz, sin un medio ambiente sano y unas condiciones de desarrollo, peligran la vida, la salud, la cultura y las demás exigencias a las que nos hemos referido.

2) Se trata de derechos que afectan a los individuos, pero a través de la protección de colectivos, cuya paz, medio ambiente y condiciones de desarrollo pueden ponerse en peligro.

3) Estos derechos exigen con toda claridad la cooperación entre los Estados nacionales y entre las distintas organizaciones solidarias, porque sin ella resulta absolutamente imposible protegerlos. Exigen, como veremos más adelante, corresponsabilidad.

¿Es posible proteger estos derechos universalmente, teniendo en cuenta que hacerlo es una exigencia de justicia?

4. *Razón diligente frente a razón perezosa*

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* afirmaba Immanuel Kant que la conciencia del imperativo categórico, de la obligación moral, nos lleva a descubrir que somos libres. «Si debo actuar de una determinada manera, es porque puedo hacerlo», era el razonamiento kantiano. En la segunda mitad del siglo XX el filósofo alemán Hans Albert invirtió el ya célebre apotegma kantiano, convirtiéndolo en un evidente «lo que no se puede, no se debe», consigna a la que puso el nombre de «principio de realizabilidad». Frente a las utopías que invitan a realizar lo irrealizable —lo que no se puede— y no provocan a la larga sino frustración, injusticia y desánimo, recuerda el principio de realizabilidad que, antes de afir-

11. G. González (coord.), *Derechos humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica*, parte II: «Sociedad tecnológica y derechos humanos».

mar que algo es obligatorio, es preciso averiguar si es posible hacerlo.

El principio de realizabilidad es sin duda fruto de un aplastante sentido común; sólo que no aclara quién debe decidir qué es lo realizable, lo cual es de suma importancia. Porque hay quienes, haciendo uso de una *razón perezosa*, desalmada y sin corazón, ven imposibilidades por doquier, mientras que otros, llevados por una *razón diligente*, que «aprecia, ama y considera desde la reflexión», amplían de forma increíble el ámbito de lo posible. Por eso propuse en otro lugar cambiar el lema de Albert por otro bastante más diligente y realista: *lo que es necesario es posible y tiene que hacerse real*[12].

Si, como hemos comentado, hoy en día es ya una *exigencia de justicia* proteger esas tres primeras generaciones de derechos, que hacen posible la noción paradigmática de ciudadanía social, la tarea de una razón y una voluntad diligentes consistirá en idear cómo hacerlo y ponerlo por obra, no en buscar excusas alegando que es imposible protegerlos[13]. Y en esta tarea están comprometidos al menos cuantos Estados han ratificado la Declaración de 1948, pero también cuantos se saben a la vez ciudadanos de sus países y ciudadanos del mundo.

Ahora bien, si los derechos de las tres primeras generaciones, al menos, pertenecen al tipo de derechos cuya satisfacción puede reclamarse en justicia y no es una cuestión de beneficencia, parece claro que todos ellos apuntan a una noción de *reconocimiento* entre los seres humanos, que sería a fin de cuentas el que daría sentido al contrato[14]. Esta idea de reconocimiento sale a la luz cuando indagamos cuál sea el fundamento de los derechos humanos y, por tanto, de esa noción de ciudadanía social vigente en las sociedades avanzadas o, al menos, en sus Constituciones, si no en los hechos.

5. *Derechos pragmáticos y derechos humanos*

Sin duda es éste de la posible fundamentación de los derechos humanos tema sobradamente controvertido en el mundo filosófico[15].

12. A. Cortina, *Hasta un pueblo de demonios*, Introducción y cap. 1.

13. Ver en este sentido, por ejemplo, A. Cortina *et al.*, *La empresa ante la crisis del Estado del bienestar*, Madrid, Miraguano, 1999.

14. Ver también para este punto G. González, «En aras de la dignidad. Situación humana y moralidad», en Íd. (coord.), *Derechos humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica*, pp. 79-94.

15. A. E. Pérez Luño, *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*, cap. 3; J. Muguerza y otros autores, *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989.

Por mi parte, en otro lugar me ocupé de argumentar a favor de una fundamentación de los derechos humanos, que tiene su base en la innegable realidad de que los seres humanos coordinan sus vidas mediante acciones comunicativas. Se trata de un tipo de fundamentación que tiene en cuenta dos lados del fenómeno, trascendentalidad e historia, y que, por lo tanto, supera tanto el iusnaturalismo sustancialista, que opta por unos derechos atemporales determinados, interpretados por intérpretes autorizados, como el positivismo jurídico historicista, anclado en la voluntad histórica concreta, injusto con la naturaleza de las exigencias de la razón, que van más allá de los contextos históricos concretos[16].

Como la hermenéutica ha mostrado, la razón humana no es una «razón pura», ajena a la historia, incontaminada por ella, sino *razón impura*, inserta en la historia y en las tradiciones[17]. Pero precisamente esa hermenéutica, si tiene la valentía de ser *crítica*, descubre en la experiencia histórica, en este caso en las acciones comunicativas, unos criterios racionales que permiten formular normas con pretensión de universalidad. En este caso permiten descubrir unas *exigencias* que, como condiciones de un diálogo racional, deben ser satisfechas y a las que he llamado «derechos pragmáticos».

Estos derechos son presupuestos del discurso[18], lo cual lleva a Habermas y Alexy a afirmar que no pueden plantear ninguna pretensión fuera de los discursos, es decir, en el ámbito de la acción[19]. Sin embargo, si recordamos que los «derechos pragmáticos» son presupuestos ineludibles del discurso, que el discurso práctico es la prolongación necesaria de una acción comunicativa, cuando ha sido puesta en cuestión una de sus pretensiones de racionalidad (la pretensión de validez de la norma de acción), y que la acción comunicativa es el mecanismo de coordinación de las restantes acciones humanas tendentes a fines, tenemos que concluir que los derechos pragmáticos son presu-

16. A. Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990, cap. 8.

17. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, especialmente parte II.

18. Para la ética del discurso ver, entre nosotros, A. Cortina, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986; *Ética sin moral*; *Ética aplicada y democracia radical*; J. Conill, *El enigma del animal fantástico*; J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, Madrid, FCE, 1991; D. García-Marzá, *Ética de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1992; D. Blanco, J. A. Pérez Tapias y L. Sáez (eds.), *Discurso y realidad*, Madrid, Trotta, 1994, y el número monográfico 183 de la revista *Anthropos* (1999) sobre «Karl-Otto Apel. Una ética del discurso o dialógica».

19. R. Alexy, *El concepto y la validez del derecho*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 131-157.

puestos de la racionalidad de cualquier acción con sentido. De donde se sigue que el ejercicio de la racionalidad discursiva en el ámbito práctico exige atender a dos niveles: *el nivel trascendental* de los derechos pragmáticos, que presentan exigencias normativas que han de ir concretándose en los contextos concretos, históricos, de acción, y *el nivel histórico* de estos contextos, en los que deben decidirse las normas fundamentales de la moral y el derecho, teniendo en cuenta las situaciones concretas.

Por su parte, los derechos pragmáticos descubren, a su vez, un tipo de derechos, a los que cabría calificar de «humanos», siguiendo los pasos de la lógica del discurso práctico. Habida cuenta de que una norma de acción sólo puede tenerse por correcta si todos los afectados por ella han podido darle su consentimiento tras un diálogo celebrado en condiciones ideales de racionalidad[20], resultaría ineludible respetar un doble tipo de derechos:

1) El derecho a la vida de los afectados por las decisiones de los discursos, el derecho a participar en cuantos diálogos llevan a decisiones que les afecten, el derecho a participar sin coacción, el derecho a expresarse libremente, el derecho a ser convencidos únicamente por la fuerza del mejor argumento, lo cual exige no sólo libertad de conciencia, libertad religiosa y de opinión, sino también libertad de asociación.

2) Un tipo de derechos sin los que no se cumpliría el *télos* del discurso, que es el acuerdo, y cuya configuración tiene que ir siendo concretada históricamente: el derecho a unas condiciones materiales y culturales que permitan a los afectados discutir y decidir en pie de igualdad[21]. El *télos* del lenguaje es el acuerdo, y resulta imposible intentar alcanzar un acuerdo *en serio* sin procurar a quienes participan en el discurso un nivel material y cultural de vida que les permita dialogar en pie de igualdad.

Cualquier consenso fáctico que decidiera violar alguno de los derechos expuestos iría en contra de los presupuestos mismos del procedimiento por el que se ha llegado al consenso, con lo cual la decisión tomada sería injusta. Por lo tanto, los consensos fácticos acerca de derechos humanos concretos, que pretenden ser «legalizados» en declaraciones y constituciones, deben respetar los derechos idealmente presupuestos y tratar de ir concretándolos históricamente, atendiendo a las circunstancias de cada caso.

20. J. Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, ³2001, pp. 147 ss.; *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, próxima publicación.
21. A. Cortina, *Ética sin moral*, pp. 251-253.

Esa concreción se realizará en las comunidades reales históricamente existentes, a través de consensos fácticos, que siempre tienen que ser revisados y criticados desde los derechos presupuestos, desde las «grietas de Leviatán», que alumbran la existencia de un reconocimiento previo, sin el que los contratos fácticos y los consensos pierden sentido y legitimidad. Por eso importa no secar las fuentes del reconocimiento, sino hacerlas fluir en las comunidades históricamente existentes.

III

DEL INDIVIDUALISMO A LA COMUNIDAD POLÍTICA

Capítulo 5

UNA COMUNIDAD POLÍTICA JUSTA

1. *Ni individualismo ni holismo*

El liberalismo, como venimos comentando, nace en Occidente con el afán de defender a los individuos de interferencias ajenas, con la convicción de que el individuo es sagrado para el individuo, de que goza de una inalienable dignidad, en virtud de la cual ostenta unos derechos para cuya protección se crea la comunidad política. Desde esta perspectiva, el individuo es «anterior» a la comunidad política, ontológica y axiológicamente, de suerte que la comunidad es un instrumento creado para defender los derechos individuales.

A esta forma de pensar se ha llamado *individualismo* frente a las posiciones que afirman la prioridad, ontológica y axiológica, de la colectividad, del *todo* social frente a las partes, frente a los individuos, posiciones que autores como Louis Dumont congregan bajo la rúbrica de *holismo*[1]. Desde esta perspectiva, individualismo y holismo serían dos esquemas para pensar la vida social contrapuestos e inconciliables. Contraposición que deja en muy mal lugar al holismo, sobre todo después de las experiencias de los países del Este, que vieron arrasada su sociedad civil, su vida pluralista, gracias a las actuaciones de una clase dirigente que decía representar la voluntad del todo social. Ésta es la razón por la que, a pesar de los esfuerzos de

1. L. Dumont, *Essaies sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983. Así lo defiende también G. Lipovetsky en *El crepúsculo del deber*, Barcelona, Anagrama, 1994.

Hegel, de Marx y del marxismo en distintas versiones, la sociedad postliberal en que vivimos sigue optando por el individualismo frente al holismo. Y sería difícil realmente justificar una opción distinta, si efectivamente individualismo y holismo fueran las únicas alternativas.

Pero, afortunadamente, no es el caso. Afortunadamente, existen otras opciones, además del individualismo y el holismo colectivista. En primer lugar, porque hay distintas variedades del individualismo[2] que, desde el punto de vista de la filosofía política, se encarnan en una amplia gama de liberalismos. Desde el liberalismo que se apoya en la teoría del individualismo posesivo, pasando por el liberalismo social de autores como Rawls o Walzer, hasta llegar a liberalismos como el que Van Parijs defiende en *Libertad real para todos*, alegando que es el liberalismo auténtico, o el defendido por Amartya Sen en su enfoque de las capacidades, tan próximo al marxiano de las necesidades[3]. Pero, en segundo lugar, porque existen desde antiguo posiciones, a menudo entreveradas con las liberales que acabamos de mencionar, que tienen como clave de interpretación social o bien a la *persona con sus dimensiones sociales*, por entender que la persona nace del *reconocimiento recíproco entre seres humanos*, o bien a la *comunidad de personas*, por entender que la persona sólo puede devenir autónoma en la comunidad. Son dos posiciones un tanto diferenciadas, que continúan vigentes en nuestro días.

La segunda de estas posiciones suele reclamarse de Aristóteles y asegurar que en su *Política* se abre una camino para pensar la vida social, perfectamente transitable hoy, aunque con serias matizaciones. Y aunque vamos a comentar inmediatamente esta perspectiva, quisiera apuntar desde este momento que en realidad no hunde tanto sus raíces en aquellos textos en los que Aristóteles trata sobre la democracia, sea para criticarla como uno de los regímenes políticos desviados, sea para admitirla como un mal menor entre los ingredientes del régimen político más sostenible, sino en aquellos textos en los que Aristóteles sienta las bases de una *politeia*, de una república acorde con la naturaleza que le es propia.

Justamente, los regímenes legítimos lo serán por tener como meta el bien común, mientras que los desviados lo son por tener como fin el bien de una parte de la sociedad (uno, pocos, mayoría), pero no

2. S. Lukes, *El individualismo*, Barcelona, Península, 1975; A. Cortina, *Hasta un pueblo de demonios*, cap. IV.

3. Ph. Van Parijs, *Libertad real para todos*, Barcelona, Paidós, 1996; A. Sen, *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, 2000.

el de la sociedad en su conjunto. Perseguir el bien común, que es lo propio de la *politeia*, requiere virtud por parte de los ciudadanos y amistad cívica, requisitos ambos que se integrarán en la tradición republicana más que en las tradiciones democráticas.

De estas raíces parecen surgir en nuestros días tanto el movimiento comunitario más prometedor, empeñado en ligar estrechamente individuo y comunidad, como también el republicanismo en sus distintas versiones.

Por su parte, las propuestas kantianas de filosofía práctica, como es el caso de la ética del discurso, y las hermenéuticas de Ricoeur o Levinas acentúan el lado del reconocimiento recíproco entre sujetos más que el comunitario. Sin duda los sujetos nacen en comunidades y en ellas se socializan y se reconocen como personas, pero precisamente porque cada sujeto es capaz de reconocer su identidad con cualquier sujeto humano de cualquier comunidad, el límite del reconocimiento es el de una comunidad universal, en la que se incluyen también las generaciones futuras.

Comunitarismo, *republicanismo* y *éticas del reconocimiento* se sitúan más allá del individualismo y del holismo, destacando la importancia de la persona y de la comunidad en un mundo que debe tener necesariamente como horizonte la humanidad en su conjunto. De estas propuestas y de su visión de qué sea una comunidad justa nos ocupamos brevemente.

2. *De los derechos a las valoraciones fuertes*

Afirmar con cierto liberalismo la prioridad del individuo y sus derechos deja abiertas una serie de cuestiones como las siguientes: ¿por qué el reconocimiento de las exigencias morales, a las que hemos aludido en el apartado anterior, es un síntoma de «civilización»?, ¿qué autoriza a los países que han ratificado la Declaración de 1948 a decretar qué es «lo civilizado» y qué no lo es?

En este sentido es en el que un autor como Charles Taylor recuerda que, a pesar de los intentos de los liberales, empeñados en afirmar la primacía social del individuo y sus derechos, más bien sucede que ante determinadas *capacidades*, que culturalmente nos parecen indispensables para llevar adelante una vida humana, nos creemos obligados a protegerlas, a arroparlas, y las proponemos entonces como *derechos*.

Pero la *valoración* de esas capacidades es cultural, es una cultura la que aprecia de tal modo unas determinadas capacidades (las de expresarse libremente, forjar la propia opinión, disponer privada-

mente de la propiedad, etc.), que considera su ejercicio como una *exigencia* indispensable para realizar la propia humanidad en plenitud. Otras culturas no lo ven de igual forma, de donde se sigue que, a pesar de los empeños liberales en priorizar los derechos, las *valoraciones* de esas capacidades son más originarias que los derechos[4].

Ante las afirmaciones de Taylor se han alzado algunas voces replicando que el universalismo defensor de los derechos humanos no es propio sólo de la cultura occidental, sino también de culturas orientales, como el budismo, en las que la tolerancia tiene una historia más larga que en Occidente. Sin embargo, estas críticas, aunque fueran acertadas en lo que se refiere a una pretensión universalista oriental, no afectan al argumento de Taylor, al menos por dos razones.

En primer lugar, porque lleva razón Taylor al afirmar que es en las comunidades concretas donde hemos aprendido a valorar hasta tal punto el ejercicio de unas capacidades determinadas que nos resulta difícil aceptar que sin él sea posible ser persona en plenitud, y entendemos que esas comunidades tienen el deber de justicia de propiciar el ejercicio de tales capacidades, porque además está en su mano. Tal vez la pretensión de universalidad de los juicios acerca de lo justo esté formalmente presente en todas las culturas, pero lo bien cierto es que, en cuanto a los contenidos concretos, no todas las culturas entienden que expresar la propia opinión, formarse la propia conciencia, desplazarse libremente, etc., sean capacidades cuyo ejercicio resulta indispensable.

Y, en segundo lugar, también es verdad que son las éticas formales de Occidente las que han formulado en lenguaje filosófico la pretensión formal de universalidad de los juicios sobre lo justo, mostrando en conceptos que importa llegar a una adecuación entre forma y contenido. Éste es un punto del que trataremos en el capítulo 8, al considerar las posibilidades de una ética global. Por el momento, regresamos al argumento de Taylor, que también de algún modo abona Amartya Sen al proponer la *evaluación razonada* como método para dilucidar cuál debe ser el orden de los funcionamientos de las personas a la hora de posibilitarlos socialmente, a la hora de evitar las desigualdades sustanciales y la injusticia seria[5]. Frente a Martha Nussbaum, que expone una relación de capacidades cuyo ejercicio es indispensable para llevar a cabo una vida floreciente, Sen apela a la

4. Ch. Taylor, «Atomism», en *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, 1985, pp. 187-210.

5. A. K. Sen, «From Income Inequality to Economic Inequality»: *Southern Economic Journal* 64/2 (1997), pp. 397-398.

deliberación pública y a la evaluación razonada para discernir el orden en que las sociedades deberían atender a los funcionamientos de sus miembros[6]. Ahora bien, una evaluación razonada, una deliberación que pretende alcanzar un consenso, ¿no viene orientada acaso por las valoraciones que los interlocutores han asumido en su comunidad a través del proceso de socialización?

Si esto es así, si no existe una defensa de derechos «axiológicamente neutral», sino que la defensa de derechos concretos depende de «valoraciones fuertes» aprendidas socialmente, el liberalismo no es autosuficiente, sino que nos remite a las comunidades en que esas capacidades resultan valoradas, nos remite, a fin de cuentas, a las comunidades concretas en las que los seres humanos aprendemos a valorar.

3. *Comunidad por naturaleza*

En el Libro I de la *Política* señala Aristóteles cómo el ser humano es por naturaleza un animal social y cómo, igualmente por naturaleza, forma parte de distintas comunidades (familia, etnia), insertas en la comunidad política, que es la que precede a todas las demás. A diferencia de lo que Hobbes defenderá siglos más tarde, que la comunidad política se constituye de forma artificial, dirá Aristóteles que el hombre es naturalmente social y que forma parte de una comunidad política también por naturaleza, y no por artificio.

La razón por la cual el hombre es un animal social es la siguiente: la naturaleza no hace nada en vano y el hombre es el único animal dotado de palabra, y no sólo de voz; la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre tener el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto. El lugar en el que los seres humanos deliberan conjuntamente para llegar a determinar qué es lo justo y lo injusto es la ciudad, la *polis*, la comunidad política[7].

La comunidad política se caracteriza por ser autosuficiente, mientras que otras formas de comunidad, como la familia o la etnia, tienen que vivir en el seno de la comunidad política, porque no pueden sobrevivir fuera de ella. Conviene señalar en este punto que en la tra-

6. D. A. Crocker, «Functioning and Capability. The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic»: *Political Theory* 20/4 (1992), pp. 584-612.
7. Aristóteles, *Política*, I, 1, 1253 a 7-18.

dición republicana no se identifican comunidad étnica y comunidad política, sino que la comunidad política se caracteriza por hacer posible la convivencia entre diferentes familias y entre etnias diversas, cosa que el liberalismo moderno no hará sino profundizar. De ahí que el nacionalismo étnico no venga avalado por ninguna de las tradiciones de filosofía política que pretenden dar razón del orden político apelando no a sentimientos irracionales y, por lo tanto, inhumanos, sino a sentimientos racionales o, lo que es idéntico, a la razón sentiente[8]. El ser humano, decía Aristóteles, es «inteligencia deseosa» o «deseo inteligente», y esto vale también para la vida política. De suerte que una comunidad política fundada sólo en el sentimiento de pertenencia sea incapaz de incorporar ese sentimiento básico de la vida política que es el sentimiento racional de justicia. Sobre lo justo se puede argumentar, lo justo es también objeto de deliberación pública.

Por lo que hace a los individuos que forman parte de la comunidad política, entiende Aristóteles que el todo es anterior a la parte, en el sentido de que la satisfacción de los intereses del individuo depende en muy buena medida de la satisfacción de los intereses de la comunidad. Si esta última no es floreciente, difícilmente los individuos podrán ser felices, el bien de la comunidad propicia el de los individuos. La idea de individuo, la convicción de que puede haber contraposición entre los intereses del individuo y los de la comunidad, es una idea moderna. Hasta tal punto que en ocasiones la Modernidad ha sido caracterizada como la «era del individuo»[9].

Ahora bien, ¿cuál es la columna vertebral de la comunidad?, ¿cuál es el orden de la comunidad? La respuesta a esta cuestión es clara: el orden es la justicia, el desorden, la injusticia. Como hemos mencionado, la comunidad política no es entonces sólo el lugar de pertenencia, sino también la sociedad que busca vertebrarse de una forma justa y que sabe debe contar además al menos con dos ingredientes, con la *amistad* entre los ciudadanos, entendida como concordia, y con la *virtud cívica*.

A diferencia de la anatomía y la fisiología del cuerpo político que Hobbes delineaba al comienzo de *Leviatán*, en el cuerpo político que Aristóteles diseña al comienzo de su *Política* la amistad, la concordia mantiene unidas a las comunidades, mientras que la discordia separa. «Cuando los hombres son amigos —dirá expresamente

8. A. Cortina, «Reflexiones éticas en torno al nacionalismo»: *Sal Terrae* 1.023 (1999), pp. 381-392.
9. A. Renaut, *La era del individuo*, Barcelona, Destino, 1993.

Aristóteles—, ninguna necesidad hay de justicia, mientras que aun siendo justos necesitan además de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad» [10]. Y, por otra parte, sin ciudadanos de virtud arraigada la ciudad se descompone, porque vive de la virtud de sus miembros.

De ahí que, a mi juicio, la cuestión central en la articulación de la razón práctica moderna no sea tanto «Israel o Atenas» [11], cuestión que en el lenguaje de nuestro libro se convertiría en «Alianza o República». La cuestión central, porque de ella depende la articulación de política, ética y religión, parece ser más bien en principio *Alianza, República* o *Contrato*, «Israel, Atenas o Londres», porque el contractualismo es la marca de la política moderna, mientras que la Alianza es, como vimos, un presupuesto del contrato.

También podría ser que las tres narraciones, la del *Génesis*, la de la *Política* de Aristóteles y la del *Leviatán* se encontraran ya tan profundamente entrelazadas que resultara imposible separarlas. Se habría producido esa «fusión de horizontes» de la que con tanto acierto hablaba Gadamer, y la cuestión sería entonces ir diseñando filosóficamente la articulación más adecuada. Continuaremos, pues, por el momento con los dos relatos que se entrecruzan *prima facie* en la justificación de la comunidad política moderna, el de la república y el del contrato.

4. *¿República o Contrato?*

Ciertamente, la comunidad política aristotélica adolece de lo que hoy en día consideraríamos claros límites, puesto que, como se ha dicho hasta la saciedad, no considera ciudadanos a todos sus miembros, sino sólo a los que gozan de determinadas características, y entiende que los ciudadanos atenienses son hombres libres, pero no que son libres todos los seres humanos. El principio universalista de la moral postconvencional no está aquí presente, sino que nos encontramos en un *comunitarismo convencional* que todavía no ha asumido la universalización de la libertad, ni tampoco que esa libertad se entienda como autonomía [12].

Importa el *êthos* de la comunidad, el carácter de la comunidad, en la que los ciudadanos deliberan conjuntamente sobre lo justo y lo

10. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, 1, 1155 a 26-28.
11. J. Habermas, *Israel o Atenas*, Madrid, Trotta, 2001.
12. J. Conill, «Ideologías políticas», en A. Cortina (dir.), *Diez palabras clave en filosofía política*, pp. 213-258.

injusto. Y es en esta noción de política en la que arraigan diversas tradiciones que en nuestro días pugnan por mostrar su carácter diferencial.

Podríamos mencionar, en principio, las *tradiciones republicanas* de distinto signo, que tendrían en común al menos las siguientes características[13]: 1) El hombres es por naturaleza un animal social y político, que debe vivir en asociación política si pretende desarrollar todas sus potencialidades. 2) Un hombre bueno debe ser un buen ciudadano. 3) Un buen sistema político es una asociación constituida por buenos ciudadanos. 4) Un buen sistema político refleja y promueve la virtud de sus integrantes. 5) El mejor sistema político es aquel en el que los ciudadanos son iguales ante la ley. 6) No puede ser legítimo un sistema político que no cuente con la participación de sus ciudadanos. 7) Puesto que en el pueblo hay diferentes facciones y clases, hay que elaborar una constitución que refleje los intereses de los distintos grupos.

Ahora bien, una vez mencionado este núcleo común, existe una amplia gama de republicanismos, amén de una enorme dificultad en situar hoy las tradiciones republicanas en el mapa de las tendencias de filosofía política. Citaremos al respecto tres ejemplos como botón de muestra, el de Habermas en «Tres modelos normativos de democracia», el de Philip Pettit en *Republicanismo* y el de Rawls en *Liberalismo político*[14].

Por su parte, *Habermas* distingue entre un modelo de democracia comunitario-republicano, el de Michelman, un modelo liberal clásico y un tercer modelo, el de una democracia deliberativa, que encarna políticamente el principio del discurso.

En el modelo comunitario-republicano la comunidad es el núcleo de la vida política, la fuerza del poder comunicativo es una fuerza política, el derecho es derecho objetivo, y existe una cierta identificación entre la vida política y la vida ética, entre el bien común y el moral. Si en la distinción entre razones morales, éticas y pragmáticas algunas tienen más peso que otras en este modelo, serían las éticas, las que se apoyan en el *êthos* de la comunidad política, en lo que Hegel entiende como Eticidad.

En el modelo liberal de democracia el individuo es el núcleo de la vida compartida, el proceso político es un instrumento para equili-

13. R. Dahl, *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 35 ss.
14. J. Habermas, «Tres modelos normativos de democracia», en *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 231-246; Ph. Pettit, *Republicanismo*.

brar intereses individuales, importa defender los derechos subjetivos de los ciudadanos y las razones que avalan las normas jurídicas son muy especialmente pragmáticas.

Por último, en lo que se refiere a la democracia deliberativa, la pieza clave del engranaje político es la intersubjetividad, el reconocimiento recíproco de sujetos, que se expresa en las redes del lenguaje y funda el poder comunicativo por el que se legitima el poder político. En este punto, en el de reconocer el vigor del poder comunicativo, concuerda la democracia deliberativa con el republicanismo. Pero discrepa de él en tener por necesaria la distinción entre moralidad y eticidad: las razones que apoyan la validez de normas legales no son fundamentalmente éticas (nacidas de la concepción sustantiva de bien de la comunidad), sino también pragmáticas, como quieren los liberales, y también morales. La concepción sustantiva del bien de la comunidad política tiene que ser medida por principios morales de justicia, que incluyen a la república de todos los seres humanos. Como es fácil observar, en el mapa habermasiano el republicanismo se alinea con el comunitarismo, teniendo como polo opuesto al liberalismo.

Sin embargo, *Pettit* propone un mapa diferente. En él el comunitarismo se situaría en un polo, aduciendo una concepción sustantiva del bien para la vida política; el liberalismo se encontraría en el polo contrario, defendiendo ante todo las libertades básicas, es decir, las libertades que se acogen al rótulo de la «no interferencia», y el republicanismo, por último, se situaría entre el comunitarismo y el liberalismo, tomando como santo y seña la libertad entendida como «no dominación». Y no es sólo que el republicanismo no se identificaría con el comunitarismo, sino que se encontraría más cerca del liberalismo que del comunitarismo, hasta el punto de que podríamos hablar en realidad de un «republicanismo liberal». Como recuerda Jesús Conill, el elemento distintivo entre las distintas concepciones políticas es el modo de concebir la libertad, el concepto de libertad[15].

Sin embargo, la cuestión se complica si atendemos a la distinción *rawlsiana* entre dos tradiciones en realidad republicanas, el *republicanismo clásico* y el *humanismo cívico*, y al modo en que sitúa su liberalismo político en relación con ellas. Dice Rawls:

15. J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997; «Ideologías políticas», en A. Cortina (dir.), *Diez palabras clave en filosofía política*.

> Entiendo por republicanismo clásico el punto de vista, según el cual, si los ciudadanos de una sociedad democrática quieren preservar sus derechos y libertades básicos (incluidas las libertades civiles que garantizan las libertades de la vida privada), deben también poseer en grado suficiente las «virtudes políticas» (como yo las he llamado) y estar dispuestos a participar en la vida pública [16].

Desde esta perspectiva no se propone la participación de los ciudadanos en la vida pública como el modelo de vida feliz que deben incorporar, sino como un medio para defender las libertades democráticas. Una democracia saludable requiere un grado de participación ciudadana, independientemente de que algunos ciudadanos vean en el ejercicio de esa participación el modelo de una vida digna de ser vivida.

Resuenan aquí los ecos de la conferencia de Constant, indiscutiblemente liberal, *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, en ese apartado final en que el autor aconseja no sustituir la libertad de los antiguos (entendida como participación en la cosa pública) por la de los modernos (entendida como independencia), sino dar prioridad a la de los modernos, pero tomando la participación en la vida ciudadana como un medio para defender esa independencia. Si la ciudadanía se acostumbra a recluirse en la vida privada, los poderes públicos pueden arrebatarle incluso esa gama de libertades básicas que configura la libertad de los modernos. La participación no es, pues, *la* forma de vida felicitante, pero sí un medio para defender las libertades básicas.

En esta tradición incluye Rawls al Maquiavelo de los *Discursos*, pero sobre todo *La democracia en América* de Alexis de Tocqueville, y aclara que su liberalismo político no está en desacuerdo con este republicanismo clásico, en la medida en que no propone un modelo de vida feliz para la esfera pública. Cosa que sí hace, a su juicio, el «humanismo cívico».

Siguiendo a Taylor, entiende Rawls por «humanismo cívico» una variante del aristotelismo, una doctrina según la cual el hombre realiza del modo más pleno su naturaleza esencial en una sociedad democrática, en cuya vida se dé una amplia y vigorosa participación. La participación no es una condición necesaria de la protección de las libertades básicas, sino el ámbito privilegiado de la vida buena. Rousseau sería el ejemplo más acabado de este humanismo, y Hannah Arendt una excelente representante contemporánea. El libe-

16. J. Rawls, *El liberalismo político*, p. 239.

ralismo político no podría entrar en comercio con el humanismo cívico, así entendido, porque éste propone una doctrina comprehensiva del bien, lo que yo llamaría una «ética de máximos», en la que la participación es ingrediente indispensable.

Sin embargo, las denominaciones empleadas por Rawls resultan tan discutibles como cualesquiera otras. En principio porque, en lo que se me alcanza, ninguna tradición republicana excluye a Rousseau de su nómina y, en lo que respecta a Hannah Arendt, el núcleo más fecundo de su aportación consiste en defender que el «poder político» es la capacidad de actuar de modo concertado, de forma que las relaciones de poder político son las relaciones de *isonomía*, las relaciones entre iguales propias de la república, desde las que se llega al mutuo consentimiento. La autoridad no se liga a la dominación, sino al reconocimiento que obtiene quien lo merece, y por eso la violencia y la persuasión están de más. Así como no hay política sin poder caracterizado de este modo —piensa Arendt—, tampoco hay política con violencia: la violencia, como instrumento para obtener obediencia, pertenece a la etapa prepolítica, mientras que la política propiamente dicha empieza con el diálogo y la instauración de las libertades. De hecho el propio Habermas, que es todo menos perfeccionista, reconoce la deuda de su democracia deliberativa con el republicanismo de Arendt[17].

Por otra parte, las tradiciones que se acogen al rótulo «humanismo cívico» apelan a Tocqueville de forma recurrente. En efecto, Tocqueville se enfrenta a la que sigue siendo la pregunta radical de la filosofía política y la ciencia social a comienzos de este siglo: «¿cómo construir una democracia arraigada, capaz de hacer justicia a la igual aspiración a la libertad de los seres humanos?», y para responder a ella delinea los trazos de un humanismo cívico, enfrentado al individualismo apático, que es responsable de la anemia democrática. Como bien señala Juan Manuel Ros, son tres las claves del pensamiento de Tocqueville, sumamente fecundas para nuestro momento: la crítica al individualismo democrático y la propuesta de un humanismo cívico comprometido, la dialéctica de la libertad y la igualdad, y la necesaria conexión entre la democracia y la sociedad civil[18].

Habida cuenta, pues, de que las denominaciones «republicanismo clásico» y «humanismo cívico» no resultan demasiado felices, convendría ir al fondo de la cuestión antes de situar las distintas tra-

17. J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984.
18. J. M. Ros, *Los dilemas de la democracia liberal. Sociedad civil y democracia en Tocqueville*, Barcelona, Crítica, 2001.

diciones en el atlas de la filosofía política y antes de ponerles nombres. El fondo de la cuestión sería, según Rawls, el siguiente: algunas tradiciones republicanas consideran que una «vida digna de ser vivida», una vida feliz, es la que desarrolla la persona como ciudadana en una comunidad política, de suerte que no existe una diferencia entre lo justo y lo bueno, sino que lo bueno se logra en la *polis*, mientras que otras tradiciones republicanas se aproximan más al modelo liberal y consideran que el marco político debe asegurar la justicia en la vida compartida y que lograr una comunidad justa exige participación ciudadana, pero sin hacer de la participación una forma de vida.

A mi juicio, en el primer caso nos encontraríamos en realidad ante un *republicanismo perfeccionista*, ante un modelo de hombre y de su desarrollo en la vida social, ante una ética «perfeccionista» que señala unas características como esencialmente humanas y entiende que son ésas las que un Estado debe potenciar. En el segundo caso, nos situaríamos en el ámbito de un *republicanismo liberal*, que no pretende diseñar un modelo de hombre, sino únicamente mostrar cómo debe ser la vida política para permitir el desarrollo de las libertades. En este último modelo se inscribirían, a mi modo de ver, la mayor parte de propuestas republicanas hodiernas, mientras que el republicanismo perfeccionista se aproximaría al comunitarismo.

5. *Republicanismo liberal*

El republicanismo liberal, al que se adscriben actualmente una gran cantidad de autores, tales como Barber, Dworkin, Pettit, Renaut, propone un diseño de comunidad política en que se entrelazan en realidad república y contrato. Aunque cada uno de ellos realiza su propuesta específica, tal vez la que aglutine mejor a las restantes, dando a la vez un sello específicamente republicano, sea la de Philip Pettit en *Republicanismo*.

En efecto, Pettit insiste en que la noción central de la vida política republicana debe ser la libertad entendida como no-dominación, y a partir de este punto entiende que una comunidad es libre cuando la estructura de las instituciones es tal que ninguno de sus miembros teme la interferencia arbitraria de los poderosos en sus vidas, según su estado de ánimo o su humor, ni necesita congraciarse con ellos para conseguir lo que se le debe en justicia, sino que todos puedan mirarse a los ojos, porque el servilismo está de más[19]. No se trata de que

19. Ph. Pettit, *Republicanismo*, pp. 22, 40-46.

tomen las decisiones asamblearíamente, ni tampoco de que todos los miembros del grupo participen continuamente en las decisiones de la vida compartida, sino de que cada uno sepa a qué atenerse y no se vea obligado a defenderse estratégicamente de los ambiciosos, estar atento a sus cambios de humor y recurrir al falso halago para gozar de seguridad.

En una comunidad republicana auténtica las *leyes* son expresión de la libertad, y no armas en manos de los déspotas feudales para ayudar a sus vasallos y abatir a quienes no doblan la rodilla; la *virtud cívica* conjuga las aspiraciones de los que comparten una misma meta y respalda las leyes queridas por ellos; las decisiones públicas se toman a través de la *deliberación* común, que lleva a determinar lo justo, y no desde las negociaciones y los pactos, que siempre perjudican a los más débiles, a los que deben contentarse con poco para no perderlo todo; el *capital social* de unos valores éticos compartidos presta el suelo común. Éstos serían los rasgos de una *tradición republicana*, que deberían incorporar las instituciones públicas de una sociedad democrática para ir generando una «mano intangible», capaz de transformar las preferencias particulares en metas comunes. No la mano invisible, presuntamente armonizadora de preferencias en conflicto, sino la mano intangible de las convicciones comunes, que congrega a los individuos tras un mismo propósito público.

¿Se encuentra tan lejos este republicanismo liberal del comunitarismo? ¿Puede decirse realmente que el movimiento comunitario se acerca al republicanismo perfeccionista, al que entiende que el modelo de vida digna es la participación en la comunidad?

Me temo que, a fin de cuentas, republicanos liberales y comunitarios modernos acaban aproximándose enormemente e insistiendo sobre todo en fomentar dos tipos de capital social: el de los valores democráticos, que constituyen el suelo común desde el que es posible construir realmente la comunidad política, y el de las asociaciones de la sociedad civil, sin las que no hay democracia auténtica, y ni siquiera funciona la economía.

6. *La comunidad, entre el individuo y el Estado*

El comunitarismo actual enlaza con la tradición republicana de Aristóteles y toma también de Hegel la convicción de que es preciso encarnar la moralidad en las instituciones y en las costumbres de las comunidades concretas. De ahí que, igual que Hegel, se enfrente a los contractualismos actuales, entendiendo que el contractualismo liberal parte al menos de cuatro abstracciones:

1) Entender que *el «yo» es un individuo racional*, que elige su forma de vida entre planes y proyectos. Cuando la mayor parte de las relaciones que contrae no son tan «libremente» elegidas, sino en muy buena parte condicionadas, como la pareja o la carrera, y cuando en realidad su identidad está muy ligada a comunidades no elegidas.

2) *Universalismo formal*, hasta el punto de que el liberal acaba perdiendo toda sensibilidad hacia el contexto. En realidad, más vale interpretar para nuestras comunidades los significados ya compartidos.

3) *Prioridad del individuo y sus derechos*, que son en realidad capacidades fuertemente valoradas en una comunidad, con lo cual más valdría que el ciudadano asumiera también la responsabilidad por esa comunidad, no sea que dejen de valorarse esas capacidades y se diluya el carácter exigente de los derechos.

4) La *voz de la conciencia* parece suficiente para velar por la moralidad. Pero no es así: la moralidad es en muy buena medida una cuestión de la comunidad. De ahí que no baste con la conversión del corazón, a la que Kant recurría, sino que es preciso renovar los lazos sociales y reformar la vida pública.

Desde estas críticas, a las que obviamente acompaña —como vemos— una orientación positiva para la acción, el eje social del nuevo paradigma es la comunidad, situada entre el individuo y el Estado. Esto podría significar un cierto regreso al aristotelismo; sin embargo, autores como Etzioni o Barber precisan cada vez con mayor claridad que no se trata de eso, sino de percatarse de que la autonomía personal no puede conquistarse sino en comunidad. La comunidad no sólo no debe ahogar al individuo, sino que es condición de posibilidad de su autonomía[20]. Pero, a su vez, la realización de la autonomía en comunidad exige que el individuo se responsabilice de su comunidad, que le preste lealtad y sea, en este sentido, un «patriota»[21]. De ahí la nueva regla de oro, que debería regir las relaciones entre los individuos y la comunidad: «respeta y defiende el orden moral de la sociedad de la misma manera que desearías que la sociedad respetara y defendiera tu autonomía»[22].

En este sentido, la tarea de la educación moral es indispensable en una sociedad, es un producto de primera necesidad, porque las leyes son importantes en un conjunto social, pero todavía más lo son los compromisos morales adquiridos por sus miembros. Las leyes son indispensables, pero más aún lo son las costumbres, como ya

20. B. Barber, *Strong Democracy*, Berkeley, University of California Press, 1984.
21. Para la polémica patriotismo-cosmopolitismo ver cap. 8 de este mismo libro.
22. A. Etzioni, *La nueva regla de oro*, p. 18.

apuntaba Tocqueville. Educar moralmente a las personas a través de la escuela y en el seno de la sociedad civil resulta urgente para una sociedad que quiera ser realmente libre y democrática.

Sin embargo, las dificultades empiezan a la hora de tratar de aclarar a qué tipo de comunidad nos estamos refiriendo, porque si es un intermedio entre el individuo y el Estado, si consiste en esas redes de asociaciones de la sociedad civil capaces de educar en el pluralismo sin coacción, entonces no se identifica sin más con la comunidad política. El Estado tiene aquí una función subsidiaria, debe hacer lo que no puedan hacer las asociaciones del ámbito local (familia, escuela, municipio), y lo que se está haciendo a fin de cuentas es tratar de crear y potenciar el capital social, la trama de asociaciones que crean lazos entre las personas.

Ciertamente, Etzioni asegura que con «la comunidad» no nos estamos refiriendo a una sola, sino a la necesidad del individuo de devenir autónomo en el seno de un conjunto de comunidades, que funcionan como el juego de las *matrioskas* o el de las cajas chinas (familias, comunidades vecinales, comunidades religiosas, asociaciones profesionales y asociaciones laborales, pueblos, ciudades, comunidades nacionales y comunidades transnacionales). La resultante de este conjunto será una *comunidad de comunidades*, constituida por la relación entre comunidades que mantienen sus particularidades culturales, pero con un compromiso común. Esta comunidad de comunidades —dirá Etzioni— se representa como un *mosaico* y cuenta con un *núcleo sustantivo de valores compartidos*, no sólo con los valores procedimentales y los mecanismos formales de la democracia, porque este núcleo sustantivo resulta en realidad indispensable para mantener el orden social[23].

Sin embargo, a la hora de intentar determinar de qué valores se trata nos percatamos de que las éticas «sustancialistas» están más cerca de lo que parece de las éticas «procedimentalistas»; nos percatamos de que los hegelianos están más próximos a los kantianos de lo que a primera vista pudiera parecer[24], porque esos valores son los siguientes: el compromiso con la democracia, el respeto a la diferencia, la potenciación de diálogos abiertos en la sociedad, el fomento de los medios necesarios para reconciliar a los individuos que han dañado a la comunidad.

23. A. Etzioni, «The Community of Communities»: *The Responsive Community* 7 (1996/1997), pp. 21-32.
24. A. Cortina, *Ética sin moral*, cap. 2.

¿Son éstos valores éticos que hoy en día distinguen a unas comunidades políticas de otras, de forma que podemos decir que alguna comunidad defiende esos valores y las restantes no?

La pregunta no es intrascendente, porque sucede que en la polémica entre universalistas y comunitarios se supone que los segundos defienden el punto de vista del *êthos* de las comunidades concretas, mientras que los universalistas defienden lo que se ha llamado el «punto de vista moral», que es el de la imparcialidad. Si esto fuera tan claro, sucedería que el *êthos*, el carácter de cada comunidad, debería contener algún valor o algunos valores que le distinguieran de otras, de ahí que quienes desearan defender esos valores deberían también responsabilizarse de la comunidad para que siguiera educando en ellos.

Pero sucede que los valores que hemos mencionando, siguiendo a Etzioni, son hoy en día comunes al menos a todas las sociedades con democracia liberal. Ninguna de ellas se atrevería a decir que no aprecia como un valor positivo el compromiso con la democracia, el respeto a la diferencia o el diálogo y muchos otros valores que hoy defiende toda la cultura occidental, al menos verbalmente, y que en buena medida están siendo «globalizados», también al menos verbalmente.

Aunque pudiéramos distinguir, con Habermas, entre razones pragmáticas para justificar normas morales (las de conveniencia en una situación concreta), razones éticas (avaladas por la historia y las tradiciones que acuñan el carácter de una comunidad política determinada) y razones morales (las que entran en juego cuando tenemos en cuenta a la humanidad en su conjunto), no parece que los valores que hemos mencionado puedan pertenecer al ámbito ético de una comunidad frente a las restantes. Más parece que nos hemos referido a *valores morales*, comunes hoy al *êthos* de un buen número de comunidades políticas, comunidades que se distinguirían entre sí por rasgos consuetudinarios más que morales.

En esta línea entraría en realidad el célebre «patriotismo de la constitución» que, a mi juicio, no es el que distingue a unas comunidades políticas de otras, puesto que prácticamente todos los países con democracia liberal defienden los mismos valores constitucionales[25].

Cabe, pues, pensar que el comunitarismo actual no identifica la comunidad política con la comunidad moral, sino que propone po-

25. J. Habermas, *La inclusión del otro*, sobre todo parte II.

tenciar las asociaciones en la sociedad civil, porque confía en ellas como transmisoras de valores morales; sobre todo, las asociaciones de signo más tradicional. Responsabilizarse de las comunidades concretas es importante, no porque defiendan unos valores que nadie más defiende (cosa a todas luces falsa), sino porque el compromiso con lo local es indispensable para realizar también lo universal. Desentenderse de lo próximo, de la comunidad de pertenencia, no es la mejor forma de ir construyendo una república de toda la humanidad, sino todo lo contrario; pero, a la vez, el horizonte moral de las comunidades políticas concretas no puede ser sino el de la humanidad en su conjunto.

Tal vez aquí resida la esencial diferencia entre el comunitarismo ilustrado y el republicanismo liberal, en el tipo de asociaciones que se proponen fomentar: más tradicionales en el primer caso, incluyendo aquellas en las que los individuos mantienen entre sí relaciones jerárquicas, asociaciones horizontales en el segundo caso. Pero, de cualquier modo, unos y otros apuntan a la necesidad de engrosar el capital social.

Capítulo 6

EL CAPITAL SOCIAL: LA RIQUEZA DE LAS NACIONES

1. *Los círculos no son cuadrados*

Las Naciones Unidas y las sociedades occidentales suelen pretender en sus proclamas la cuadratura del círculo. Por una parte, fomentan una cultura individualista, en la que, como decía Hegel, «cada uno es un fin para sí mismo y los demás no son nada para él». A renglón seguido, sin embargo, piden solidaridad para con los débiles y vulnerables, porque es lo que legitima verbalmente a las instituciones del mundo occidental, se hacen lenguas de la defensa de los derechos humanos, organizan cumbres, congresos, jornadas sobre pobreza y exclusión, y acaban conviniendo verbalmente en que lleva razón Rawls cuando dice que un sistema es justo si ningún otro favorecería más a los menos aventajados de la sociedad. Tarea ardua ésta de ligar individualismo y presunta solidaridad, tarea pareja a la de cuadrar un círculo.

Pero los círculos son redondos, y no cuadrados. La solidaridad y la justicia no surgen de un mundo en el que cada uno es fin para sí mismo y los demás no son nada para él. Por eso importa proponer diseños de círculos redondos, bosquejar los trazos de una sociedad en la que realmente puedan florecer los mínimos elementales de justicia sin los que una sociedad difícilmente puede llamarse humana. Y en un diseño semejante tendría hoy una parte importante el irrenunciable cultivo del *capital social*, una riqueza que nos sitúa más allá del individualismo egoísta y del colectivismo indeseable.

El concepto de capital social se pone de nuevo sobre el tapete de la reflexión gracias al trabajo de Robert D. Putnam *Making Demo-*

cracy Work: Civic Traditions in Modern Italy, publicado en 1993. Según el propio autor, el libro es el resultado de un estudio casi experimental de veinte años sobre los gobiernos subnacionales de las diferentes regiones de Italia, llevado a cabo con el propósito de averiguar qué es lo que hace que en determinadas regiones los gobiernos democráticos gobiernen con eficiencia, mientras que en otros el grado de eficiencia es muy bajo. En lugar de criticar a las instituciones políticas, económicas y sociales de determinados países, entiende Putnam con buen acuerdo que resulta más aconsejable estudiar las causas por las que en determinados lugares la democracia funciona mejor que en otros y aprender de los primeros.

La conclusión a la que llega Putnam es sumamente sugerente, aunque no esté suficientemente respaldada desde el punto de vista empírico: la cualidad de los gobiernos representativos está determinada por la presencia de tradiciones prolongadas de compromiso cívico o por su ausencia. La diferencia entre las regiones del norte de Italia y las del sur se debe al hecho de que en las primeras existe una larga tradición de redes de compromiso cívico y reciprocidad que está ausente en el sur. De donde se sigue que existe una relación entre el rendimiento de las instituciones y la potencia y densidad de la sociedad civil, entre el funcionamiento de los gobiernos democráticos y la capacidad asociativa de los miembros de la sociedad civil.

Y, lo que es más, incluso existe una relación entre estas redes de compromiso cívico y el buen funcionamiento de la economía. El análisis histórico sugiere que las redes de reciprocidad organizada y de solidaridad cívica constituyen una precondición de la modernización socioeconómica, es decir, del buen funcionamiento de la democracia y de la economía. En esta línea de trabajo, o en alguna próxima a ella, algunos científicos sociales proponen un marco común para entender los mecanismos a través de los cuales se producen resultados tales como gobiernos más efectivos o desarrollo económico más rápido. El nombre que dan a este marco es el de «capital social».

El mismo Francis Fukuyama, en libros como *Confianza* y *La gran ruptura*, reconoce que la estabilidad y prosperidad de las sociedades postindustriales exige hábitos de reciprocidad y confianza: creer que el afán de lucro es el único ingrediente de la economía moderna significa no haber entendido en modo alguno a Adam Smith y reducir su trabajo económico y moral al célebre texto del panadero, el cervecero y el carnicero. Sin duda el afán de lucro es un móvil para el intercambio, pero el propio Smith tiene muy presente que existen otros móviles y, sobre todo, que el proceso económico no se reduce al intercambio, sino que comprende también la producción y la distribu-

ción; momentos éstos que precisan para funcionar adecuadamente instituciones, leyes y esos hábitos de reciprocidad y confianza que constituyen la trama moral de una sociedad[1]. A esa trama viene llamándose de modo difuso «capital social».

Suele decirse, al relatar la historia de la noción de «capital social», que fue Lyda Judson Hanifan quien utilizó por vez primera la expresión, en 1916, para describir las escuelas comunitarias rurales. Según Putnam, la primera estudiosa que usa el término «capital social» es Jane Jacobs en *The Death and Life of Great American Cities* (1961) para referirse a las redes sociales que existían en determinados barrios urbanos y que favorecían con su existencia la seguridad pública. Pero, en realidad, existe un amplio acuerdo en atribuir la paternidad de la noción de capital social, aunque no del término, a Alexis de Tocqueville.

En su viaje a América en 1830 apreció Tocqueville que una de las mayores diferencias entre los estadounidenses y los franceses consistía en la propensión de los primeros a ejercer el *arte asociativo*. «Nada merece más atención —decía Tocqueville— que las asociaciones intelectuales y morales en América». Justamente esta capacidad para formar asociaciones de todo tipo permitía superar dos polos igualmente indeseables, el individualismo y el colectivismo, este último también en su versión estatalista; pero a la vez esta predisposición de los americanos a la asociación cívica podía entenderse como una clave de su habilidad sin precedentes para hacer que la democracia funcionase. Esta riqueza asociativa era la que hacía posible un mejor funcionamiento de la democracia en América que en Francia, al potenciar el protagonismo de la sociedad civil en la organización de la vida.

Tomando de Pascal la peculiar noción de «corazón», percibirá Tocqueville en su viaje a América que los *hábitos del corazón* de los pueblos son más importantes para encarnar la democracia que las leyes, y las leyes, más importantes que la constitución geográfica, como recordó hace pocos años Robert Bellah en *Hábitos del corazón*[2].

Tras la huella de Tocqueville, recientes sociólogos tratan de mostrar empíricamente que la calidad de la vida pública y la actuación de las instituciones sociales están influidas por normas y redes de

1. J. Conill, «De Adam Smith al "imperialismo económico"»: *Claves de razón práctica* 66 (1996), pp. 52-56; A. Sen, «Does Business Ethics Make Economic Sense?»: *Business Ethics Quarterly* 3/1 (1993), pp. 45-54.

2. R. N. Bellah *et al.*, *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989, p. 61.

compromiso cívico. Y, por otra parte, se esfuerzan también por mostrar con datos empíricos que el papel de las redes sociales es crucial en el ámbito económico, no sólo en los países «en vías de desarrollo», sino también en los países desarrollados y en el *network capitalism* de Asia oriental. Curiosamente, estas redes interpersonales e interorganizacionales rodean industrias ultramodernas, desde Silicon Valley a Benetton.

2. *Erradicar la anomia*

Sin embargo, la riqueza asociativa norteamericana parece haber disminuido considerablemente en los últimos tiempos, como tratan de mostrar, entre otros, Fukuyama en *La gran ruptura* y el propio Putnam en un artículo emblemático de 1995, que revisa de alguna manera su posición anterior y ha recibido al menos tantas críticas como *Para hacer que la democracia funcione*, críticas a las que el autor ha ido respondiendo paulatinamente: se trata de «Bowling Alone: America's Declining Social Capital» [3].

La metáfora es sumamente sugerente. Entre 1980 y 1993 los jugadores de bolos aumentan en Estados Unidos en un 10%, mientras que las ligas de jugadores de bolos han descendido en un 40%. Los dueños de las boleras se lamentan porque sus ingresos procedían más de la cerveza y la pizzas que tomaban los miembros de las ligas de jugadores que del alquiler de los bolos, y resulta ser que los jugadores solitarios consumen al menos tres veces menos que los que juegan en compañía.

Obviamente, el caso de los jugadores de bolos es más una metáfora que una prueba empírica. Se trata de detectar cómo desde los años sesenta el compromiso cívico, las redes, declinan de forma prodigiosa. Disminuyen los votantes, desciende la afiliación religiosa, la afiliación a los sindicatos, las asociaciones de padres y maestros, las organizaciones cívicas. Las asociaciones boyantes son más las de miembros que pagan una cuota que las de gentes que se relacionan entre sí. Cierto que existen nuevas formas de asociación, como las de ecologistas o feministas, pero Putnam considera que no crean redes de confianza, sino que son asociaciones «terciarias». Y en lo que hace

3. R. D. Putnam, «Bowling Alone: America's Declining Social Capital»: *Journal of Democracy* 6 (1995), pp. 65-78; «Bowling Alone Revisited»: *Responsive Community* 5 (1995), pp. 18-33; «The Strange Disappearance of Civic America»: *American Prospect* 24 (1996), pp. 34-48; «Robert Putnam Responds»: *ibid.* 25 (1996), pp. 26-28.

a las asociaciones del «tercer sector», que crecen en los últimos tiempos, Putnam entiende que no siempre crean redes de confianza.

Sin embargo, lo que nos importa en este capítulo no es recoger las críticas que se han dirigido a la obra de Putnam, ni tampoco hacernos eco de sus réplicas, sino dejar constancia de una preocupación que no es sólo de Putnam, sino de una gran cantidad de autores en nuestros días. En los países avanzados la anomia, que tan lúcidamente supo detectar Durkheim, es un mal profundo que aqueja al cuerpo social. Los individuos no se identifican con las leyes y valores de su sociedad, porque no confían en que vaya a existir reciprocidad en el caso de que se comprometan con ellos, no creen que sus instituciones vayan a responder adecuadamente. Autores como Bellah, MacIntyre, Sandel señalan el mismo peligro, frente al que no cabe sino adensar las redes asociativas y las expectativas de reciprocidad. No cabe sino potenciar el capital social.

3. *El imperialismo de la racionalidad económica*

Algunos científicos sociales en los últimos tiempos sugieren un marco común para entender los mecanismos a través de los cuales se producen resultados tales como gobierno más efectivo, desarrollo económico más rápido, etc., y le dan el nombre de «capital social». Sin embargo, el mérito de haber desarrollado por vez primera el marco teórico del capital social ha cabido sin duda a James S. Coleman[4]. La intuición de Coleman es sumamente sugerente. Observa Coleman que a la hora de describir y explicar la acción social se dibujan 2 corrientes intelectuales amplias.

Una de ellas, propia del trabajo de muchos sociólogos, se caracteriza por considerar al actor como socializado, como gobernado por normas sociales. Tiene la ventaja de atender a ese innegable aspecto de la vida personal que es la enorme influencia en la persona del proceso de socialización y de las normas sociales, pero tiene también un grave inconveniente, y es el de no señalar un «motor para la acción» (*engine of action*). El actor está moldeado por el entorno, pero no se muestran los motores internos de la acción, que son los que le dan un propósito o dirección.

La *otra corriente intelectual* es propia del trabajo de muchos economistas. Considera al actor como teniendo metas a las que llega de

4. J. S. Coleman, «Social Capital in the Creation of Human Capital»: *AJS* 94 Supplement (1988), pp. 95-120.

forma independiente, como interesado en la maximización de su utilidad. Es ésta una corriente presente en la economía neoclásica y también en corrientes de filosofía política, como el utilitarismo, el contractualismo y ciertas teorías de los derechos naturales. El «imperialismo económico en epistemología» resulta innegable.

Ahora bien, también esta corriente economicista, más que económica, adolece de un grave defecto, y es que descubre un móvil para la acción (la maximización de la utilidad), pero descuida aquel aspecto esencial que destacaban los sociólogos, y es que las acciones de las personas están modeladas por el contexto social. La organización social es esencial en el funcionamiento no sólo de la sociedad, sino también de la economía.

El objetivo de Coleman consiste entonces en importar el principio de la acción racional para usarlo en el análisis del sistema social, incluyendo el sistema económico, pero no limitándolo a él, y hacerlo sin descartar en el proceso la organización social. En este contexto el concepto de capital social es un instrumento de ayuda, porque si tomamos como punto de partida la teoría de la acción racional, en la que cada actor tiene el control de ciertos recursos e interés en ciertos recursos, el capital social constituye un tipo particular de recursos del actor. El capital social consiste en ciertos aspectos de la estructura social, que facilitan ciertas acciones de los actores.

En este punto se acoge Coleman a la ampliación del concepto de capital propuesta por Gary Becker[5] y añade una tercera forma, el capital social. Las tres formas de capital —físico, humano y social— facilitan la actividad productiva: 1) el *capital físico* —formado por terrenos, edificios, máquinas, tierra— se crea mediante cambios para construir herramientas que facilitan la producción; 2) el *capital humano* —compuesto por las técnicas y los conocimientos de los que dispone una empresa o sociedad, lo que ha dado en llamarse «recursos humanos»— se crea mediante cambios en las personas, produciendo habilidades y capacidades que les permiten actuar de formas nuevas; 3) el *capital social*, sin embargo, se produce por cambios en las relaciones entre las personas, cambios que facilitan la acción. No se localiza en los objetos físicos, no es tangible como el capital físico, sino que, como el capital humano, es *intangible*. Pero —podríamos decir— todavía es «menos tangible» que el capital humano, porque existe en las relaciones entre las personas, y no en las personas mismas. Situar el capital social en las relaciones entre las perso-

5. G. Becker, *Human Capital*, New York, National Bureau of Economic Research, 1964.

nas, aunque ello implique a las personas, y no en las personas mismas, es una de las características de la concepción de Coleman[6].

El capital social es, pues, un recurso para las personas y las organizaciones, de la misma manera que los capitales físico y humano. Hasta el punto de que algunos científicos sociales afirman que las economías nacionales dependen al menos de estas tres formas de capital. Y, como hemos comentado en capítulos anteriores, tanto los teóricos del republicanismo como los del comunitarismo proponen aumentar el capital social. ¿Se trata sólo de un recurso para alcanzar ciertas metas, o es algo también valioso por sí mismo?

4. *El capital social es un bien público*

Coleman señala tres formas esenciales de capital social. La primera se refiere a las *obligaciones, expectativas y fiabilidad* de las estructuras sociales, que funcionan como créditos para la acción de otros (personas o actores corporativos), por analogía con el capital financiero. En algunas estructuras sociales las personas están siempre haciendo cosas por otras personas, con lo cual hay muchas «papeletas de crédito». En otras estructuras sociales hay menos, porque los individuos son más autosuficientes.

Esta forma de capital social depende de la fiabilidad del entorno social (las obligaciones han de devolverse) y de la extensión actual de obligaciones que se mantiene. Todos estos asuntos tienen sus luces y sus sombras, porque a primera vista parece que una más amplia red de relaciones de crédito es superior a una más exigua, pero conviene recordar, sin embargo, que en una sociedad los individuos difieren entre sí en el número de créditos y que el que más tiene no es el más altruista, sino el padrino.

Otra forma importante de capital social es el *potencial de información* inherente en las relaciones sociales. La información es una base importante para la acción, que consigue quien se halla inserto en las redes sociales.

Una tercera forma de capital social serían las *normas y sanciones efectivas*. Las sociedades presididas por la anomia difícilmente pueden proponerse metas conjuntas, porque sus miembros no pueden esperar que los demás actúen según la norma común, con lo cual resulta irracional someterse a la norma. Por el contrario, en aquellas

6. F. Herreros y A. de Francisco, «Introducción: el capital social como programa de investigación»: *Zona Abierta* 94-95 (2001), pp. 1-46, monográfico dedicado al capital social.

sociedades en las que habitualmente se cumplen las normas es razonable someterse a ellas.

Y en este punto quisiera recordar que las normas componen el esqueleto de una sociedad. Que a pesar de que la expresión «norma» tenga resonancias desagradables para amplios sectores de la población, lo bien cierto es que las normas son únicamente las expectativas recíprocas de acción generalizadas. Sin tales expectativas, no existe sociedad[7].

Una norma importante, en este orden de cosas, es la de que se debe renunciar al autointerés y actuar en interés de la colectividad. Una norma así, reforzada por el apoyo social, el *status*, el honor y otras recompensas, es el capital social que construye las naciones jóvenes, fortalece las familias, facilita el desarrollo de movimientos sociales, pero todo ello cuando están naciendo; después se disipa.

En algunos casos las normas están internalizadas; en otros, apoyadas en recompensas externas para las acciones desinteresadas y en actos de desaprobación para las egoístas. En ambos casos son importantes para superar los problemas respecto de los bienes públicos. Precisamente porque los bienes públicos son aquellos de los que puede disfrutar un amplio número de personas, aunque no todas contribuyan a producirlos.

En efecto, las inversiones en capital financiero y humano benefician a quienes las realizan, sin embargo, el tipo de estructuras sociales que hacen posibles las normas sociales y las sanciones que las refuerzan benefician a todos los que forman parte de la estructura. Como los beneficios afectan a personas distintas del agente (no como en el capital privado), a menudo a estas personas no le interesa crearlo, si es que nuestro método explicativo de la acción humana es el individualismo metodológico. Así las cosas, tres respuestas se han ofertado ante la pregunta por la formación del capital social: 1) La mayor parte de formas de capital social se crea y destruye como productos secundarios de otras actividades. Ésta es la respuesta, entre otros, de Coleman. 2) Las instituciones crean estructuras que ahorran costes de transacción, porque un agente externo (puede ser el Estado) coacciona mediante sanciones. 3) La teoría de juegos en sus distintas versiones muestra las ventajas de cooperar y los inconvenientes de no hacerlo[8].

Sin embargo, cabe una cuarta respuesta, y es la de que en ocasiones en la producción de bienes públicos puede haber un momen-

7. A. Cortina, *Hasta un pueblo de demonios*, cap. 2.

8. F. Herreros y A. de Francisco, «Introducción: el capital social como programa de investigación», ya citado.

to de altruismo intencionado, una inversión dirigida a crear una riqueza de la que se beneficiarán otros, incluidos los polizones.

En este punto quisiera recordar cómo Amartya Sen llega a afirmar que quienes llevan adelante una empresa que funciona éticamente están produciendo también un bien público, aunque la empresa sea privada, porque entablar relaciones justas, generar confianza, fomentar la credibilidad en las relaciones mutuas es invertir en un capital social que beneficia al conjunto de la sociedad, y no sólo a la empresa que lo crea.

A mi juicio, recordar a las empresas que deben asumir la responsabilidad corporativa por sus actuaciones incluye la responsabilidad por la generación de capital social.

Sin embargo, como hemos comentado, el capital social tiene sus luces y sus sombras. Las normas efectivas, que pueden constituir una forma de capital social que facilita ciertas acciones, pueden evitar otras acciones, crear una inercia social, renuente a cualquier forma de innovación, aunque ésta a fin de cuentas acabaría beneficiando al conjunto de la población, y pueden llevar también a consagrar unos tipos de conducta como «normales» y los restantes como «desviados».

De ahí que convenga analizar con despacio aquellas estructuras sociales que, por una parte, facilitan el capital social y, por otra, pueden acabar asfixiando la autonomía de las personas y la creatividad.

Por ejemplo, Glucksman distingue entre relaciones *simplex* y *multiplex*, y entiende que las últimas generan mayor capital social, porque en ellas las personas están ligadas en más de un contexto. Como ocurre en una escuela en la que los padres de los alumnos están unidos por relaciones de vecindad, trabajo, amistad, religión. En tales casos el abandono y el fracaso escolar son menores. Pero también cabe pensar que no siempre estos contextos favorecen la libertad y la innovación.

Por su parte, Coleman menciona el «cierre» (*closure*) de las redes sociales, del que dependen normas efectivas, como uno de los tipos de estructura social que facilitan especialmente el capital social. El cierre es la acción que impone efectos externos a otros, y es una condición necesaria, pero no suficiente.

5. *Del capital social a la riqueza social*

El capital social, en principio, puede ser un recurso para las personas, pero también puede serlo para los «actores corporativos», también residir en las relaciones entre organizaciones, que pueden ser también actores. En lo que respecta a las *personas*, pueden utilizar y utilizan

de hecho ciertos aspectos de la estructura social como recursos para lograr sus intereses. Asumiendo la perspectiva del individualismo metodológico es posible examinar qué relaciones sociales pueden ser recursos de capital para los individuos, pero no es menos cierto que el individualismo metodológico se queda corto en ocasiones.

En lo que respecta a las instituciones, la premisa central de la teoría del capital social se resume en la afirmación de que las conexiones sociales y el compromiso cívico influyen en nuestra vida pública tanto como en los proyectos privados; que hay una relación entre la Modernidad económica, el rendimiento institucional y la comunidad civil.

En una sociedad con capital social es más fácil vivir. Entre otras cosas, porque son más fáciles de resolver los dilemas de la acción colectiva, y porque se reducen los incentivos y el oportunismo. La creación de círculos virtuosos, de la que tratamos en el capítulo 2 de este libro, hace razonable actuar siguiendo las normas comunes y disuade a los polizones de incumplir las normas.

Por otra parte, las redes de compromiso cívico encarnan la colaboración que ha tenido éxito en el pasado y que puede servir de plantilla cultural para futuras colaboraciones, hay una cristalización de las actuaciones que han tenido mejor resultado y que aconsejan prolongar las redes de cooperación.

Ahora bien, la razón fundamental por la que el capital social permite superar los dilemas de la acción colectiva, tales como el célebre teorema de la imposibilidad de Arrow, es que las densas redes de interacción probablemente amplían el sentido del yo, desarrollando el «yo» en el «nosotros» o, en el lenguaje de los teóricos de la acción colectiva, refinando el «gusto» por los beneficios colectivos. Ésta es, a mi juicio, la razón por la que tanto republicanos como comunitarios se interesan por el fomento del capital social: porque la única forma de resolver los dilemas de la acción colectiva es no equilibrar intereses colectivos al modo liberal, sino transformar el «yo» en el «nosotros». ¿Permiten esta transformación cualesquiera formas de relación social?

Según R. D. Putnam, el acto mismo de la asociación es el que facilita la cooperación social que hace avanzar la democracia, más que los objetivos de las asociaciones. La densidad asociativa es ya un factor para que la democracia funcione. Sin embargo, en este punto Putnam recibe fuertes críticas, a las que me sumo: no es cierto que todo tipo de asociaciones cree capital social, al menos el tipo de capital social situado al nivel postconvencional en el desarrollo de la conciencia moral social, que es el único que puede favorecer el fun-

cionamiento de una política practicada por ciudadanos autónomos y solidarios y de una economía consciente de su deuda con todos los seres humanos.

De ahí que convenga reconocer que las asociaciones capaces de crear capital social en el sentido expuesto no son cualesquiera, sino que deben reunir al menos las siguientes características[9]:

1) Si distinguimos entre asociaciones horizontales y verticales, como el mismo Putnam hace en *Making Democracy Work*, son las asociaciones horizontales las que favorecen una política de seres autónomos y solidarios. Las asociaciones horizontales son las que «unen agentes con estatus y poder equivalentes», mientras que las verticales «unen agentes desiguales en relaciones asimétricas de jerarquía y dependencia». Obviamente, las segundas presentan una capacidad muy limitada de generar relaciones de reciprocidad, mutualidad y cooperación. Puesto que llegar a decisiones aceptables para todos es lo que ayuda a vencer los problemas colectivos, recurrir a organizaciones verticales no es lo que favorece la cooperación.

También cabe distinguir entre asociaciones según los objetivos del grupo y según su capacidad para promover la cooperación. En este sentido podemos distinguir entre tres tipos de relaciones:

2) Es evidente que los grupos que fomentan la intolerancia y la desigualdad entre sus miembros tienen un impacto negativo en el capital social.

3) El objetivo de la cooperación puede ser dañino para la comunidad o ser beneficioso. Las mafias o el Ku Klux Klan son claramente dañinos, mientra que las Hermanitas de los Pobres son beneficiosas. Que exista capital social no significa que se utilice para el bien de la comunidad.

4) También las asociaciones se distinguen entre sí según el capital social que se crea dentro del grupo pueda o no ser útil en las interacciones que tienen lugar fuera de él. Putnam distingue entre «capital social que tiende puentes» y «el que no tiende puentes». Una sociedad compuesta de asociaciones fuertes que chocan entre sí es destructiva.

5) Y, por último, parece que las asociaciones que producen bienes públicos generan mayor capital social que las que producen bienes privados. Parece que las primeras deben crear más capital so-

9. C. Boix, «El concepto de capital social y sus implicaciones económicas», en R. D. Putnam, *Per a fer que la democràcia funcioni*, Barcelona, Proa, 2000, pp. 13-49.

cial, mientras que las segundas incentivan comportamientos oportunistas.

Sin embargo, importa recordar que las asociaciones que producen bienes públicos no se identifican sin más con las que gestionan recursos públicos, y que las asociaciones que producen bienes privados no se identifican sin más con las que gestionan recursos privados. Una asociación del primer tipo puede buscar primordialmente el interés privado de sus miembros, y una del segundo tipo puede generar conductas honradas, que generan credibilidad y confianza y, por lo tanto, producen un bien público.

De todo ello se sigue que generan capital social aquel tipo de asociaciones que encarnan los valores de una *ética cívica*, de la que trataremos en la quinta parte de este libro. Es decir, asociaciones que potencian la autonomía, igualdad y solidaridad de sus miembros. Por tanto, son horizontales, fomentan el respeto mutuo entre sus miembros, resultan beneficiosas para el conjunto de la sociedad, generan una solidaridad que no se encierra en los límites de la sociedad, sino que se contagia al resto de la sociedad, constituyen un bien público porque crean hábitos de confianza y solidaridad.

Ciertamente, el capital social puede tomarse como un recurso, igual que el físico y el humano. Y en este sentido, traería yo de nuevo a colación la metáfora kantiana del pueblo de demonios, que preferirían la cooperación al conflicto, con tal de que tuvieran entendimiento. La mano intangible de las virtudes y los valores compartidos ahorra costes de coordinación y por eso debería interesar a los demonios inteligentes.

En efecto, en lo que se refiere a la *economía*, esa actividad que los positivistas de todos los tiempos han descrito como «neutral», como ajena a los valores, como un mero mecanismo sometido a leyes cuasi naturales, resulta ser en realidad todo lo contrario a las pretensiones de los positivistas, resulta ser que sin recursos físicos no funciona la economía, pero tampoco sin recursos humanos y sin *recursos sociales*, sin valores compartidos, sin hábitos que generen la confianza necesaria como para firmar un contrato con ciertas garantías de cumplimiento, sin alguna dosis de honradez y lealtad, sin esa densa trama de asociaciones humanas que componen en realidad la más fecunda riqueza de las naciones y de los pueblos. Si falta el capital social, no hay ni siquiera negocios en este universo globalizado, en el que la red protectora de los valores y las asociaciones presta el suelo indispensable para que funcionen con bien las transacciones y los contratos.

Pero lo mismo sucede con la fortaleza de la *política democrática*, que parece depender de las actividades de los partidos políticos y de

los gobiernos, cuando lo bien cierto es que depende en muy buena medida de la *sociedad civil*, de sus *valores* y de su *capacidad asociativa*, del capital social, en suma, de la sociedad.

Ciertamente, la fecundidad del capital social tanto para generar una democracia auténtica, en la que los ciudadanos sean los protagonistas, como para sentar las bases de una economía eficiente y justa, de una economía en el pleno sentido de la palabra, es uno de los temas centrales de estudio en las ciencias sociales. Pero la realidad de las asociaciones a las que nos hemos referido no se mantiene sólo por el autointerés, no se mantiene sólo por la inercia de encontrarse ya enredado en un círculo virtuoso. No es sólo un *recurso*, sino un *haber*, no es sólo una estrategia, sino un *êthos*, un carácter, una *riqueza*.

La racionalidad humana no es sólo estratégica, ni siquiera sólo prudencial, de ahí las limitaciones del individualismo metodológico y del imperialismo económico. La realidad de las asociaciones a las que nos hemos referido se mantiene por una riqueza, por un conjunto de valores compartidos, entre los que cuenta el valor de asociarse con otro por sí mismo.

Y en este sentido no estaría de más preguntarse en este cambio de siglo si no sería aconsejable «invertir a Tocqueville», al menos en parte, reconociendo que en algunos aspectos cruciales no es Norteamérica quien cuenta con un más potente capital social, sino precisamente Europa, y que importa no dilapidarlo, no sea que después resulte imposible reponerlo.

Sin duda en Europa existen regiones con una gran *capacidad asociativa*, y es urgente estimular este «arte asociativo», extendiéndolo a regiones más individualistas y plasmándolo en instituciones. Pero todo ello desde esos *valores* (el otro lado del capital social) que parte de Europa ha ido compartiendo en su historia y que constituyen su mejor «ventaja competitiva» frente a otros núcleos políticos y económicos.

La *ventaja competitiva* de Europa no puede consistir en copiar («¡Que inventen ellos!»), sino en llevar adelante su propio sueño: el «sueño europeo» de una sociedad justa y eficiente, donde la eficiencia tiene por meta la justicia, donde la eficiencia se logra precisamente desde la justicia. Una sociedad injusta no es al cabo ni siquiera eficiente, ya que la justicia, valiosa por sí misma, es también una «herramienta» para optimizar recursos físicos y humanos, porque presta mayor cohesión a una sociedad que su contrario.

El sueño europeo incluye unas bases de seguridad para los ciudadanos y para los inmigrantes, que no pueden mantenerse sin re-

formas radicales, pero que son asimismo irrenunciables. Jalones de este sueño serían el empleo estable, aunque flexible, la atención sanitaria proporcionada por una red pública desde una gestión pública, eficiente y equitativa, educación de calidad, que distribuya universalmente un buen «saber hacer», la confianza de encontrar una red protectora en el momento de decir adiós al trabajo remunerado y en tiempo de ancianidad, la garantía de encontrar el buen trato que merece todo ser humano, ya sólo por serlo, cuando el hambre y la miseria obligan a abandonar la propia tierra. Conviene recordar al «mundo libre», o al menos predicador de la libertad, que la más básica de las liberaciones es la «liberación de la necesidad». Sólo los países que la practican dentro y fuera de sus fronteras cuentan realmente con un capital social capaz de crear cohesión interna y cooperación externa, capaz de sentar las bases para el ejercicio de la libertad. Cuando hablen de ella y la propongan, estarán diseñando un círculo redondo.

IV

COMUNIDAD POLÍTICA Y COMUNIDAD ÉTICA

7

COMUNIDAD POLÍTICA Y COMUNIDAD ÉTICA

1. *Universalidad abstracta, comunidades concretas*

La historia de la filosofía, como bien señalara Kant en la primera *Crítica*, es de algún modo la historia de las disputas entre distintas posiciones filosóficas[1]. En los últimos tiempos, y por lo que se refiere al ámbito de la filosofía práctica, tres grandes temas al menos han servido de manzana de discordia: el diseño de una noción de *justicia*, apropiado para las sociedades con democracia liberal; la polémica entre universalistas y comunitarios, a cuento de la importancia de las *comunidades* concretas en la configuración de la persona; y, por último, la discusión en torno al concepto de *ciudadanía*, que puede generar en los miembros de las sociedades con democracia liberal, legitimadas por principios de justicia, también un sentimiento de pertenencia. Las controversias hodiernas sobre el multiculturalismo se encuentran, como es obvio, en estrecha relación con estos tres grandes temas, pero muy especialmente en conexión con la idea de ciudadanía: una ciudadanía multicultural o, mejor, intercultural, parece hacerse imprescindible[2].

1. Este capítulo tiene su origen en «La paz en Kant: ética y política», en V. Martínez (ed.), *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*, Valencia, Nau, 1997, pp. 69-82, y en «El comunitarismo universalista de la filosofía kantiana», en J. Carvajal (coord.), *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, pp. 241-252.

2. De esbozar una teoría de la ciudadanía y de desarrollar pormenorizadamente sus distintos aspectos me he ocupado en *Ciudadanos del mundo*.

En lo que respecta a la discusión entre el comunitarismo y el universalismo, recordemos cómo la controversia anglosajona suele centrarse más bien en la discusión «comunitarismo-individualismo», ya que los comunitarios acusan a los liberales de tomar al individuo como núcleo ontológico y ético de la sociedad, cuando lo bien cierto es que el individuo deviene persona en el seno de comunidades concretas. De hecho, las críticas de A. MacIntyre se dirigen contra el individualismo emotivista, en el que desemboca el liberalismo; un individualismo que antepone las reglas a las virtudes. Por su parte, Sandel critica a ese «yo sin atributos» que desde la posición original elige unos principios de justicia, cuando importan en realidad los «yoes concretos», las personas nacidas y crecidas en comunidades determinadas.

Por su parte, el mundo germano planteó —y plantea— la disputa del comunitarismo en torno a dos banderas: la de Kant y la de Hegel[3]. Kant representa el universalismo del «punto de vista moral», la abstracción propia de la *Moralität*; mientras que Hegel, tras las huellas de Aristóteles, defiende claramente la primacía del *êthos* de los pueblos, la realidad concreta de la *Sittlichkeit*[4].

Desafortunados son esos contractualistas —dirá Hegel— que creen que los individuos sellan un pacto de conveniencia para formar el Estado, porque el Estado es anterior a los individuos, la *polis* es el suelo nutricio de las personas concretas. En nuestros días las diferencias entre universalistas y comunitarios se plantean bajo la advocación respectiva de Kant y de Hegel. ¿Aciertan unos y otros? ¿Es imposible encontrar un elemento mediador?

La respuesta a esta cuestión es, a mi juicio, afirmativa, y precisamente es la filosofía kantiana la que muestra con mayor claridad la posibilidad de ligar el universalismo moral con el imprescindible papel que las comunidades juegan en la moralización de las personas[5]. La filosofía de Kant no rezuma un universalismo abstracto, que desprecia la importancia de las comunidades para la moralización de las personas concretas, sino todo lo contrario.

De ahí que hoy en día defiendan una posición muy semejante algunas de las más relevantes éticas «kantianas», como es el caso de

3. W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986; A. Cortina, *Ética sin moral*, cap. 4.

4. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosohpie des Rechts*, § 33.

5. Para una mediación similar desde la posición hegeliana ver V. Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg, Meiner, 1987; R. B. Pippin, «What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer?»: *European Journal of Philosophy* 8/2 (2000), pp. 155-172.

la ética discursiva, que tiende asimismo un puente entre el universalismo abstracto y las comunidades concretas. En primer lugar, porque el punto de partida de la reflexión filosófica —en el caso de la ética discursiva— no es el individuo, sino la *intersubjetividad*, el *reconocimiento recíproco* de dos seres dotados de competencia comunicativa, que se reconocen mutuamente su capacidad para elevar pretensiones de validez y para ofrecer una respuesta argumentada, en el caso de que alguna de ellas fuera puesta en cuestión. Por si poco faltara, en cuanto aquellos que se comunican utilizan una regla lingüística, reconocen con ello pertenecer a una *comunidad* de hablantes, que recurren también a tal regla. Dando un tercer paso, la única forma de dilucidar si una norma de acción es válida y si una proposición es verdadera consiste en recurrir a un discurso que, en último término, presupone contrafácticamente una *comunidad ideal de argumentación o de habla*. De suerte que, por decirlo con Apel, la comunidad ideal de comunicación constituye una anticipación contrafáctica de la razón.

Y es que, ciertamente, tan imposible resulta optar racionalmente por un comunitarismo estrictamente convencional en la escala de Kohlberg, privado de toda pretensión de universalidad, como resulta irracional apostar por un universalismo ajeno a las comunidades concretas. De ahí que, como suele suceder, universalistas y comunitarios hayan ido acercando con el tiempo sus posturas, hasta llegar a ese hibridismo que es, en último término, racionalmente inevitable[6]. Pero en este caso tal hibridismo estaba ya presente de algún modo en la filosofía práctica de Kant, uno de los más eximios representantes sin duda del universalismo moral.

2. *El ideal del reino de los fines*

Si recurrimos a las obras morales kantianas del período crítico, encontraremos que las dos formulaciones primeras del imperativo categórico —la de la universalidad y la del fin en sí mismo— abonan la universalidad del punto de vista moral, y también su carácter intersubjetivo, pero no su dimensión comunitaria[7]. El test de estas dos primeras formulaciones del imperativo induce al sujeto moral a intentar intersubjetivar su máxima, para tratar de comprobar si, al ha-

6. A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, pp. 79 ss.

7. Por simplificar, considero aquí únicamente tres formulaciones del imperativo, y no las cinco que —con Paton— admití ya expresamente en A. Cortina, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1981, pp. 250 ss.

cerlo, resulta o no contradictoria, sea con el pensar, sea con el querer. La *intersubjetividad*, y no el individualismo, es, pues, la clave de la filosofía kantiana, en lo que abundará Hegel, ya que una máxima no mostrará valer como ley moral si no exhibe su carácter racional, siendo la razón precisamente la facultad de lo intersubjetivo. Y, en este sentido, resulta asombroso comprobar cómo Apel y Habermas insisten en acusar a Kant de practicar un extraño subjetivismo, cuando la clave de la filosofía kantiana es la intersubjetividad.

Sin embargo, y regresando a las dos primeras formulaciones del imperativo, lo que no puede decirse de ellas es que tengan en cuenta el carácter comunitario del sujeto moral. Sería en todo caso la formulación del reino de los fines la que podría revestir una dimensión comunitaria, ya que dicha formulación nos obliga a organizar la convivencia de modo que sea posible tratar a cada ser racional como un fin en sí mismo, lo cual exige tomar en cuenta, aunque sea formalmente, los fines subjetivos que cada uno se propone. En efecto, recordando las palabras de Kant referidas al reino de los fines:

> Por *reino* entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Mas como las leyes determinan los fines, según su validez universal, resultará que, si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales y asimismo de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse un todo de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí, como también de los propios fines que cada cual pueda proponerse) en enlace sistemático; es decir, un reino de los fines que es posible según los ya citados principios[8].

Para ser algo más que una palabra vacía de contenido, respetar a los seres racionales como fines en sí nos exige tomar en serio que van a proponerse fines subjetivos y, aun sin precisar cuáles sean materialmente, establecer entre ellos un enlace sistemático «por leyes objetivas comunes», como se indica en el párrafo siguiente al citado. Es decir, por leyes que permitan a quienes son fines en sí alcanzar sus fines subjetivos, sin impedir a los demás que también los alcancen, sino más bien fomentando que puedan hacerlo unos y otros[9]. ¿Cuál

8. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, parte II.

9. Ésta es una de las razones por las que me parece difícil distinguir —con Heller— dos fases en la ética kantiana (A. Heller, *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Península, 1984, cap. II). Entiendo, por el contrario, que entre la *Fundamentación* y la segunda *Crítica*, por una parte, y *La metafísica de las costumbres*, por otra, existe sólo una diferencia fundamental: *La metafísica de las costumbres* trata de exponer el sis-

es el estatuto gnoseológico de este reino de los fines? ¿Se trata de un concepto, de una idea o de un ideal?

La respuesta de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* es clara: la noción de un mundo inteligible puro, como un conjunto de todas las inteligencias, es una idea de la razón. Un reino universal de los fines en sí, «al que sólo podemos pertenecer como miembros cuando nos conducimos cuidadosamente según máximas de la libertad», es un ideal; es decir —siguiendo las indicaciones de la *Crítica de la razón pura*—, la idea encarnada en algún tipo de entidad. En el caso de la primera *Crítica*, la idea de *omnitudo realitatis*, la idea de un «todo de la realidad», se encarna en el ideal de la razón pura, es decir, de Dios [10]. En el caso de la razón práctica, la idea de un mundo inteligible se encarna en el ideal de una comunidad racional: en el ideal de un reino de los fines en sí.

Ciertamente, el ideal del reino de los fines ha sido un principio inspirador de utopías políticas, de las que es clarísimo ejemplo el socialismo neokantiano que vio en él la meta de la historia [11]. Sin embargo, alcanzar un ideal semejante exige, desde una perspectiva kantiana, la realidad y promoción de un tipo de comunidad muy determinado: la *comunidad ética*, tal como es diseñada sobre todo en *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

3. *El mal radical*

En efecto, es en esta obra donde Kant plantea el problema más grave con el que la ética se ve confrontada: en los seres humanos existe una propensión innata a priorizar la máxima del egoísmo sobre la ley moral, propensión que constituye lo que Kant denomina el «mal radical». La idea de un mal radical está presente en el conjunto de la obra práctica kantiana, y procede de una tradición nacida en san Agustín y recogida por Lutero: el hombre está hecho de madera curva y nada recto puede sacarse de ella [12]. ¿Cómo es posible que venza su predisposición innata al mal y opte por la ley moral que es, en definitiva, su propia ley?

La conversión (*Umwandlung*) del corazón es el único camino. La transformación de la intención es lo único que puede permitir a los

tema de las costumbres, y no sólo de esbozar la crítica. Pero, en cuanto a la concepción ética, la diferencia es más de acento que de fase.

10. A. Cortina, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, cap. 1.

11. K. Vorländer, «Kant y Marx», en V. Zapatero (ed.), *Socialismo y ética*, Madrid, Debate, 1980, pp. 157-198.

12. A. Nygren, *Eros et Agape*, Paris, 1944, pp. 286-287.

seres humanos ser libres[13]. Y la grandeza y miseria de la moral consiste en que esta transformación nunca puede venir de fuera, porque ni el cambio de las estructuras políticas ni el empeño de la humanidad toda pueden conseguir que el corazón de una persona cambie, si ella no quiere.

Sin embargo —añadirá Kant—, lo que sí resulta imposible a un individuo sin la ayuda ajena es mantener la disposición a obrar bien, porque en realidad son las relaciones con los demás seres humanos las que llevan a cada uno a corromperse. En cuanto entramos en relación, surgen en nosotros la envidia, el ansia de dominio, la codicia y las inclinaciones hostiles. Por eso, la ética individual resulta insuficiente para lograr la propia perfección, que es el primero de los deberes de virtud[14], y precisa el respaldo de una «ética comunitaria»; la fidelidad de la persona a la virtud requiere fomentar un tipo de unión entre los hombres cuya razón de ser consista en mantener la moralidad en cada uno de ellos. De ahí que Kant afirme expresamente:

> El dominio del principio bueno, en cuanto los hombres pueden contribuir a él, no es, pues, a lo que nosotros entendemos, alcanzable de otro modo que por la erección y extensión de una sociedad según leyes de virtud y por causa de ellas; una sociedad cuya conclusión en toda su amplitud se hace, mediante la razón, tarea y deber para todo el género humano[15].

Esta «sociedad según leyes de virtud y por causa de ellas» compone una «sociedad o comunidad ética» que no se identifica con la comunidad política, si bien entre ambas existen analogías. ¿Qué las asemeja y qué las diferencia?

4. *Estado civil político-estado civil ético*

La *comunidad ética* constituye lo que el propio Kant denomina un «estado civil ético», expresión que no es usual en el mundo de la filosofía moral. Esto significa que quienes se rigen por sus leyes han transitado desde un «estado de naturaleza ético» a un «estado civil ético», de la misma manera que un Estado civil político —un Estado de derecho— resulta de la voluntad de salir de un estado de naturale-

13. I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (*La religión*), Madrid, Alianza, 1969, p. 57.
14. I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 244 ss.
15. I. Kant, *La religión*, p. 94.

za jurídico. ¿Cuál es el móvil que ha inducido a los ciudadanos de cada una de estas formas de estado civil a querer abandonar el estado de naturaleza?

En el caso del estado de naturaleza jurídico, lo que mueve a los potenciales ciudadanos a sellar el pacto social es el deseo de tener garantizado legalmente lo que cada uno considera como suyo. Kant acoge en este caso la tradición de Hobbes y Pufendorf, según los cuales el estado de naturaleza es un estado de guerra potencial, y entiende que en ese estado los individuos pueden reivindicar su propiedad, pero sólo provisionalmente, por eso les conviene ingresar en un estado civil, en el que cada individuo puede defender su propiedad legalmente. Mientras no existe el estado civil las personas no pueden defender su adquisición contando «con la sanción de una ley pública, porque no está determinada por una justicia (distributiva) pública ni asegurada por ningún poder que ejerza este derecho» [16]. El contrato para regirse por unas leyes comunes y públicas es lo que marca el paso del estado de naturaleza político al estado civil político.

¿Cuál es el factor distintivo de un estado civil ético frente a un estado de naturaleza ético? Dirá expresamente Kant:

> El estado de naturaleza ético es un *público* hacerse la guerra mutuamente a los principios de virtud y un estado de interna amoralidad, del cual el hombre natural debe aplicarse a salir tan pronto como sea posible [17].

En este estado de naturaleza es el mal moral el que ataca a los individuos, que no sólo no se ayudan mutuamente para vencerlo, sino que aumentan la común desmoralización. Es, pues, un deber moral intentar salir de este estado de naturaleza ético y componer una comunidad que se rige por *leyes públicas*, ya que el paso de la naturaleza a la civilidad viene marcado por el signo de la *publicidad*:

> A una liga de los hombres bajo meras leyes de virtud, según prescripción de esta idea, se la puede llamar sociedad *ética* y, en cuanto esas leyes son públicas, *sociedad civil ética* (en oposición a la sociedad *civil de derecho*) o *comunidad ética*. Ésta puede existir en medio de una comunidad política [...]. Pero tiene un principio de unión (la virtud) particular y privativo de ella y, por lo tanto, también una

16. I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, p. 141.
17. I. Kant, *La religión*, p. 98.

forma y constitución que se distingue esencialmente de la forma y constitución de una comunidad política[18].

La *publicidad* de las leyes es entonces el elemento distintivo de cualquier estado civil, tanto del político como del ético. Pero existen entre ambos tipos de estado diferencias considerables, que podríamos resumir en cuatro: el tipo de *móvil* que lleva a fundar cada uno de ellos, la naturaleza de la *coacción* que presta obligatoriedad a las leyes, el tipo de *asentimiento* que pueden recibir de los miembros de la comunidad y la *extensión* de la validez de las leyes.

En lo que se refiere a la extensión de la validez de las leyes éticas, debe ser, obviamente, universal. Mientras una comunidad política tiene como obligación prioritaria defender a sus miembros y, por lo tanto, pretende que sus normas sea válidas para los ciudadanos —a los que Habermas llamará *Rechtsgenossen*—, las leyes morales se caracterizan precisamente por pretender valer universalmente: por referirse a una república de la humanidad en su conjunto[19].

En lo que respecta al *móvil*, quienes ingresan en el estado civil político aspiran a defender legalmente la propiedad y a librarse de tener que hacerlo mediante la guerra; una propiedad que se refiere también a la vida misma. Mientras en el estado de naturaleza un miembro de la sociedad no puede defender su propiedad más que provisionalmente, en el estado civil político puede defenderla legalmente[20]. El móvil de quienes ingresan en el estado civil ético, por su parte, es ayudarse a vencer el mal moral, que consiste en la propensión a optar por el egoísmo y no por la ley de la libertad[21].

Ahora bien, la diferencia más profunda entre la comunidad civil ética y la política se refiere al tipo de *coacción* y de *asentimiento* que acompaña a la ley. Porque en el caso de las leyes de virtud, por mucho que éstas sean públicas, tanto el asentimiento a la validez de la ley como la coacción que obliga a cumplirla tienen que ser internos. Si un sujeto moral no se convence de que una máxima de su acción puede convertirse en ley moral, ninguna fuerza externa a su conciencia puede imponérsela moralmente. Si un sujeto moral no experimenta remordimiento —sanción interna— por haber infringido una norma

18. *Ibid.*, p. 95.
19. J. Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, ³2001, p. 173.
20. I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, p. 141.
21. La ética kantiana es más «eleuteronómica» que «deontológica», como muestra J. Conill en *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, y en «Eleuteronomía y antroponomía en la filosofía práctica de Kant», en J. Carvajal (coord.), *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, pp. 265-284.

moral, no hay sanción externa que pueda castigarle moralmente. Los miembros de una comunidad ética, por mucho que lo desearan, no pueden coaccionar moralmente a los restantes miembros para que actúen según leyes de virtud, porque la coacción moral es interna. Por el contrario, los miembros de la comunidad política sí pueden coaccionar legalmente a los restantes ciudadanos para que cumplan las «leyes jurídicas» y respeten la libertad legal de todo el cuerpo político.

Por eso las leyes de virtud se proponen promover la moralidad interior, la bondad de la voluntad, mientras que las leyes jurídicas pretenden asegurar el ejercicio de la libertad externa[22], para lo cual resulta imprescindible asegurar una paz duradera. ¿Son paralelas, entonces, la comunidad ética y la comunidad política, de modo que cada una de ellas tiene su meta (vencer el mal moral, en un caso, establecer la paz en el otro)?

5. *Comunidad ética y comunidad política*

> Un *estado civil de derecho (político)* es la relación de los hombres entre sí en cuanto están comunitariamente bajo *leyes de derecho públicas* (que son en su totalidad leyes de coacción). Un *estado civil ético* es aquel en el que los hombres están unidos bajo leyes no coactivas, esto es: bajo meras *leyes de virtud*[23].

Ciertamente, las relaciones entre comunidad ética y comunidad política deben ser relaciones de respeto mutuo. La comunidad política nunca puede forzar a sus ciudadanos a entrar en una comunidad ética, porque en esta última debe reinar la libertad frente a toda coacción. Por mucho que el gobernante desee que en los ánimos de sus ciudadanos domine la virtud, porque allí donde no llega la coacción, la virtud puede ayudar a cumplir las leyes, lo bien cierto es que la comunidad política nunca puede imponer sus leyes a la comunidad ética.

Por otra parte, la comunidad ética, regida por leyes públicas de virtud, está inserta en distintas comunidades políticas. Y aquí retorna el problema planteado por san Agustín y recogido por Martín Lutero: el problema de los dos reinos, el de los dos mundos. El mundo político no puede imponer sus leyes al mundo de la libertad interna, pero tampoco las leyes públicas del mundo ético pueden contravenir las leyes políticas. La noción luterana de la autonomía de lo político

22. I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, p. 17.
23. I. Kant, *La religión*, p. 95.

permanece en la filosofía kantiana, neutralizando —para bien o para mal— la reiterada acusación de que el kantiano puede practicar el «terror de la virtud»[24].

Muy al contrario, como bien puntualiza Vlachos, la filosofía kantiana es revolucionaria cuando nos atenemos a las obras estrictamente éticas, pero se torna conservadora en las jurídicas y políticas. En ellas, siguiendo la tradición luterana, respeta la autonomía del orden político frente a la Iglesia (Lutero)[25] o frente a la Iglesia y al mundo moral (Kant). Del kantiano no cabe esperar que resista al poder político ni tampoco que ponga en cuestión la pena de muerte[26]. La revolución del corazón y la libertad de la pluma son los únicos terrores que se permite la virtud frente al orden político.

Las leyes públicas de la comunidad ética tienen, pues, que respetar las leyes políticas, cosa difícil de lograr en multitud de ocasiones, pero además deben extenderse a toda la humanidad, intentando promover la moralidad en las acciones. Ahora bien, puesto que la moralidad es interior, la comunidad ética puede sujetarse a leyes públicas, pero no humanas: se someterá a las leyes del pueblo de Dios; leyes que, sin embargo, tienen que ser descubiertas por cada sujeto humano como leyes morales en su corazón. Con lo cual la dimensión de publicidad de las leyes tiene un papel formativo, pero siempre que el sujeto las reconozca como buenas.

Ahora bien, la peculiar constitución de las leyes morales conduce reiteradamente a situaciones paradójicas, ya que, por una parte, es cada sujeto humano quien debe reconocer la obligatoriedad de la ley, y, por otra, resulta sumamente difícil reconocer personalmente esa obligatoriedad en sociedades profundamente desmoralizadas, en las que las leyes morales son objeto de general desprecio. La persona que debe asumir la tarea de comprobar si una máxima puede o no convertirse en ley moral, ni siquiera se preocupará por hacerlo si a lo largo del proceso de socialización no ha aprendido a valorar positivamente ese tipo de ley, si la sociedad en la que vive no se interesa públicamente por ella.

El sentimiento de respeto es, según Kant, intelectual, pero no por ello menos necesitado de cultivo. Constituye, como el mismo Kant afirma, una de las condiciones estéticas de la moral, porque sin ese sentimiento la persona de carne y hueso es incapaz de percibir la gran-

24. A. Cortina, *Ética sin moral*, p. 150.
25. S. Wolin, *Política y perspectiva*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, cap. 5.
26. I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, pp. 149 ss.

deza de su libertad, la grandeza de su propia ley; incapaz, por tanto, de interesarse por ella[27]. Ahora bien, como es obvio, resulta prácticamente imposible empezar siquiera a cultivar ese sentimiento de respeto en una sociedad «desmoralizada», por decirlo con Ortega; en una sociedad en la que públicamente se dé por bueno que el interés egoísta es el único móvil verdaderamente racional de las conductas.

De ahí que la publicidad de las leyes morales tenga la fuerza pedagógica que acompaña a lo socialmente valorado positivamente como deseable, la cualidad educativa de lo que en una sociedad se tiene por un bien que hay que alcanzar[28]. Cosa que no puede lograrse si no es a través de esa comunidad, que ha salido del estado de naturaleza moral y expresa su adhesión a una moral cívica, a una moral de los ciudadanos[29].

Porque aunque es cierto que cada persona y cada tiempo deben hacer su aprendizaje, resulta difícil llevarlo adelante cuando *no concuerdan las ideas con las creencias*. Las ideas las tenemos —decía Ortega con buen acuerdo—, en las creencias se está. Y resulta casi imposible educar en las orientaciones mencionadas cuando hay un abismo entre las ideas de una sociedad y las creencias por las que actúa.

Por eso, por *ajustar las creencias a la ideas*, aunque no lo dijera en modo alguno con estas palabras, proponía Kant a fines del siglo XVIII crear un «estado civil ético», una «sociedad civil ética». Incorporar la universalidad moral exige *crear comunidades éticas concretas* que, precisamente por ser éticas, jamás pueden renunciar al punto de vista de la universalidad. Cosa que hoy en día no se atreve a negar ningún comunitarismo y ningún republicanismo que no quiera ser tenido, sin más, por reaccionario.

Ésta es la razón por la que, a mi juicio, conviene educar no en el universalismo puro ni en el comunitarismo pacato, sino en un cosmopolitismo arraigado.

27. I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, pp. 253-259.

28. Ver al respecto J. Espinosa, «La educación moral en Kant», en J. Carvajal (coord.), *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, pp. 301-320.

29. A. Cortina, *La ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya-Alauda, 1994; *Ciudadanos del mundo*, cap. VII.

Capítulo 8

EDUCAR EN UN COSMOPOLITISMO ARRAIGADO

1. *La educación en valores morales en una sociedad pluralista*

En el mundo occidental el nacimiento del pluralismo religioso y moral data de los siglos XVI y XVII, cuando los sangrientos resultados de las guerras de religión o, mejor dicho, de las guerras psicológicas, económicas y políticas disfrazadas de coartada religiosa, fueron sacando a la luz lo descabellado de la intolerancia en materia de convicciones[1]. No parecía muy acorde con el espíritu del cristianismo torturar o quitar la vida a los disidentes precisamente por serlo, cuando el más profundo mensaje del evangelio era justamente el del amor. Pensadores cristianos, como John Locke, o deístas, como Voltaire, entre otros, iniciaron aquellas publicaciones sobre la tolerancia que, siendo en éstos sus orígenes todavía bastante intolerantes, dieron lugar con el tiempo a la aceptación del pluralismo. Tolerar la pluralidad de concepciones últimas, la diversidad de cosmovisiones, fue convirtiéndose paulatinamente en una situación natural para una sociedad humana.

Cierto que la historia discurre por el cauce de los avances y por el de los retrocesos, como también que las distintas sociedades occidentales admitieron el pluralismo moral como un hecho natural en

1. Este capítulo tiene su origen en A. Cortina, «¿Educación para el patriotismo o para el cosmopolitismo?», en A. Cortina (coord.), *La educación y los valores*, Madrid, Fundación Argentaria/Biblioteca Nueva, 2000, pp. 61-80.

épocas diversas. De hecho en España la «normalización» del pluralismo moral no empezó seriamente sino en 1978, cuando la Constitución reconoció de modo oficial lo que ya era un hecho social, que en España los ciudadanos practicaban más de una religión, o ninguna, y que orientaban sus vidas por morales diversas.

Obviamente, esta nueva situación planteó problemas nuevos, de los que me he venido ocupando desde hace algún tiempo[2], pero en este capítulo quisiera referirme únicamente a uno de ellos, que es el de la educación moral. Como es fácilmente comprensible, en una sociedad «moralmente monista», es decir, dotada de un código moral único, no se plantean excesivas dificultades a la hora de decidir en qué moral educar a niños y jóvenes, porque el código real u oficialmente aceptado es el que pertrecha de orientaciones para la educación moral. Pero en sociedades pluralistas el primer problema en esta materia consiste en dilucidar en qué valores es preciso educar como sociedad, cuáles se deben transmitir en la educación pública y en los centros con ideario específico, aunque éstos puedan transmitir también su ideario, y en el conjunto de la vida pública. Porque la pregunta «¿qué valores queremos transmitir en la educación?» exige a una sociedad tomar conciencia de cuáles son los que realmente aprecia.

Preciso era encontrar un hilo conductor para ir sacando poco a poco el ovillo y el primero con que toparon los especialistas en educación fue el método de *clarificación de valores*. Tras años de autoritarismo la sociedad repelía cualquier tipo de indoctrinación, cualquier intento de imponer un marco vital a niños y jóvenes, más allá del cual les resultara imposible pensar, de ahí que la clarificación de valores pareciera el procedimiento más respetuoso para acompañar al niño socráticamente en el proceso de hacerse a sí mismo. Consistía el método en ayudar a los niños a entender bien los valores que habían aprendido en sus hogares o con sus amigos y que habían incorporado sin más discernimiento, confiando en que al comprender su verdadero significado y consecuencias el niño rechazaría lo rechazable y aceptaría lo deseable[3].

Sin embargo, la clarificación de valores mostró ser más una técnica útil que un verdadero método educativo porque, tomada como

2. A. Cortina, *Ética mínima* (1986); *Ética aplicada y democracia radical* (1993); *La ética de la sociedad civil* (1994); *El quehacer ético. Una guía para la educación moral*, Madrid, Santillana, 1995; *Ciudadanos como protagonistas* (1999).

3. J. Escámez, «Teorías contemporáneas sobre educación moral», en A. Cortina, J. Escámez y E. Pérez, *Un mundo de valores*, cap. 4; J. M. Puig Rovira, *La construcción de la personalidad moral*, Barcelona, Paidós, 1996, cap. 1.

método, producía sin remedio una sensación de relativismo y de subjetivismo, totalmente ajena a lo que es realmente la vivencia de lo moral. Ante las matanzas, las hambrunas, la tortura, la deslealtad y la corrupción las gentes no reaccionan levantando los hombros indiferentes, sino con indignación o con vergüenza, síntomas ambos de que relativismo y subjetivismo son inhumanos, síntomas ambos de que las cuestiones morales no son «muy subjetivas», sino «muy intersubjetivas».

El *procedimentalismo* vino a sustituir a la clarificación de valores, aduciendo como aval un excelente pedigrí filosófico, el de hundir sus raíces en las teorías éticas procedentes del formalismo kantiano, entre ellas la ética del discurso y la teoría de la justicia de Rawls. Frente al *sustancialismo*, insostenible en una sociedad pluralista porque pretende transmitir una idea de vida buena *con contenido*, cuando en una sociedad pluralista conviven diversas propuestas de vida feliz, el *procedimentalismo* entiende que la moral ya impregna la vida cotidiana en forma de normas de conducta, que nos permiten organizar nuestras expectativas recíprocas. Lo que importa es descubrir los procedimientos necesarios para discernir cuáles de entre las normas vigentes son asimismo válidas. Cuando una norma se pone en cuestión, importa discernir cuál es el procedimiento adecuado para determinar si es o no *justa*. La cuestiones de justicia constituyen la clave de la vida compartida, de donde conviene educar a niños y jóvenes en la disposición a seguir los procedimientos racionales para descubrir qué normas son justas, cuáles injustas.

Sin embargo, el procedimentalismo recibió fuertes críticas no sólo desde el exterior, sino también desde el interior de su propia propuesta[4]. Por muy respetuosos que puedan parecer los procedimientos con el pluralismo de concepciones de vida buena, por muy lejanos que quieran estar de los valores, porque es ése un mundo escurridizo, sucede que a las personas no las mueven los procedimientos, por muy racionales que parezcan: nadie hace una revolución por un procedimiento. Las personas se ponen en movimiento por el deseo de encarnar un *valor* o de alcanzar un *bien*, y los procedimientos interesan únicamente porque permiten descubrir dónde radica lo justo, *siendo la justicia un valor*, con dinamismo, por tanto, para despertar las conductas.

4. A. Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990; K.-O. Apel, A. Cortina, J. De Zan y D. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991.

Importaba, pues, poner de nuevo a la luz el mundo de los valores, pero no yuxtaponiéndolos, como si de un agregado se tratara, sino desde un hilo conductor que permitiera discernir cuáles deben transmitirse universalmente. Surgió entonces de nuevo la noción de ciudadanía, una noción tan antigua al menos como la vida política en la Grecia clásica, por no hablar de Oriente, que venía ahora a prestar ayuda en el ámbito de la educación moral. La escuela debe educar en los valores de la ciudadanía, ser buen ciudadano es lo que puede exigirse a cualquiera que habita en una comunidad política. Qué valores debe incorporar el ciudadano auténtico es ahora la cuestión.

2. *Los valores de la ciudadanía*

Sucede, sin embargo, que en cuanto se perfila algún hilo conductor para sacar el ovillo moral en el que importa educar, empiezan a descubrirse las dificultades. La primera de ellas consiste en este caso en elegir el modelo de ciudadanía en el que educar, porque desde el *polítes* de la Atenas de Pericles y el *civis* de la Roma clásica los modelos de ciudadano se han sucedido y mezclado en la historia de Occidente hasta la saciedad[5]. La segunda dificultad consiste en ir considerando las diferentes dimensiones de la ciudadanía, desde la legal y política hasta la social, multicultural y diferenciada, cuestión de la que ya me ocupé con detalle en otro lugar[6].

Pero, en tercer lugar, por ir completando el elenco de cuestiones abiertas al ponerse de nuevo sobre el tapete el cóncepto de ciudadanía, surge una pregunta que el mundo norteamericano formula en los siguientes términos: a la hora de educar en la ciudadanía, ¿conviene educar para el patriotismo o para el cosmopolitismo? Semejante pregunta parece perfectamente adecuada en principio para el mundo estadounidense y latinoamericano, pero no tanto para el europeo, en el que el planteamiento descarnado de las obligaciones patrióticas parece un tanto obsoleto. De hecho, cuando A. MacIntyre publicó un trabajo titulado «Is Patriotism a Virtue?»[7], el propio título resultó extraño en Europa: ¿cómo puede preguntarse en serio si el patriotismo es una virtud y la falta de patriotismo un vicio?, ¿qué significa eso del «patriotismo»?

5. D. Heather, *Citizenship*, London-New York, Longmann, 1990; J. G. A. Pocock, «The Ideal of Citizenship Since Classical Times», en R. Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, State of New York Press, 1995, pp. 29-52.

6. A. Cortina, *Ciudadanos del mundo*, Madrid, Alianza, 1997.

7. A. MacIntyre, *Is Patriotism a Virtue?*, The Lindley Lecture, University of Kansas, 1984.

Sin embargo, una serena reflexión sobre el concepto de ciudadanía, en cualquiera de sus versiones, nos descubre que la cuestión no es obsoleta ni siquiera en Europa, ni tampoco baladí, sino que, bajo el ropaje de cualesquiera términos, encierra un auténtico problema para las sociedades democráticas liberales en su conjunto, porque la noción de ciudadanía lleva en principio en su seno el germen de la tendencia a crear comunidades cerradas.

En efecto, es «ciudadano» el que pertenece, como miembro de pleno derecho, a una determinada comunidad política, con la que tiene contraídas unas especiales obligaciones de lealtad[8]. La noción de «pertenencia» no sólo encierra un sentimiento de arraigo en una comunidad política concreta, sino también la conciencia de tener con respecto a esa comunidad responsabilidades, obligaciones de lealtad. La idea de ciudadanía, entonces, se articula a partir de los pares «interno/externo», «identidad/diferencia», «inclusión/exclusión», a partir del reconocimiento de que los miembros de la comunidad tienen rasgos identificadores que les distinguen de los que quedan fuera de ella. En el mismo acto de saberse idénticos entre sí se saben diferentes de los que están más allá de sus límites. *El hecho identificador es a la vez el hecho diferenciador.*

Si así son las cosas, ¿cuál debería ser el punto de partida de la educación en los valores de la ciudadanía, los propios de la ciudadanía local, «los del patriotismo», o los propios de una ciudadanía mundial, «los del cosmopolitismo»? Y, en segundo lugar, en el caso de que existiera un conflicto entre la lealtad a la propia comunidad política y la lealtad a la humanidad en su conjunto, ¿a cuál de las dos se debería prestar la lealtad fundamental[9]?

En principio, no es difícil encontrar respuesta. Los tribalismos, los nacionalismos radicales y los patriotismos, seguidores de la tradición de las religiones cívicas, se decantarían en ambos conflictos por la comunidad local, mientras que las tradiciones estoica, cristiana, liberal y socialista abonarían el terreno del cosmopolitismo, optarían por la universalidad, si fuera preciso elegir entre lo particular y lo universal.

Evidentemente, este planteamiento en términos de dilema puede parecer ficticio. Puede parecer que en la vida corriente rara vez es preciso elegir entre la lealtad a la comunidad concreta y la lealtad a la

8. D. Heather, *Citizenship*, p. 246.

9. M.C. Nussbaum, «Patriotism and Cosmopolitanism», en M. C. Nussbaum y J. Cohen (eds.), *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*, Boston, Beacon Press, 1996 (trad. cast. en Barcelona, Paidós, 1999).

«comunidad» humana. Sin embargo, es bien cierto que en la educación es posible fortalecer una de las dos formas de ciudadanía (local o cosmopolita), dejando la otra como secundaria, cosa que ocurre en múltiples sectores de múltiples países, entre ellos el nuestro. De donde se sigue en la vida cotidiana una marcada tendencia al aprecio de lo local o bien una tendencia al aprecio del cosmopolitismo, tendencias ambas cuya exageración no alumbra sino aberraciones.

Una de esas aberraciones sería el *parroquianismo* de quienes no aprecian más valores que los de su etnia, su pueblo, su cultura; otra, el *abstraccionismo* de cuantos apelan a la humanidad en su conjunto y a los derechos del universo mundo y carecen de sensibilidad y de responsabilidad por su contexto. Obviar ambos extremos es de sabios, y por encontrar el prudente término medio importa analizar las razones que podrían asistir a quienes se pronuncian por cada una de las opciones, amén de que resulta sumamente fecundo para sacar a la luz problemas que afectan a las sociedades pluralistas[10]. En determinados países, como el nuestro, los nacionalismos violentos o la repulsa de los inmigrantes están estrechamente relacionados con una educación tribal, ciega para el cosmopolitismo, ignorante de que nada de lo humano puede resultarnos ajeno.

La gran asignatura pendiente consiste entonces en educar en *una nueva sabiduría*: en el *saber armonizar las propias identidades*, porque cada ser humano se caracteriza por un conjunto de identidades y sólo si sabe vivirlas de manera armónica puede ser una persona situada, como diría Ortega, «en su pleno quicio y eficacia vital». Las personalidades no armónicas están desquiciadas y, lamentablemente, todo lo desquiciado desquicia a su vez. Veremos, pues, las razones que aducen tanto los partidarios de empezar educando en el cosmopolitismo como los partidarios de empezar por el patriotismo, pero señalando desde el comienzo que, a mi juicio, sólo el equilibrio de identidades genera, a su vez, personas situadas en el pleno quicio y eficacia vital.

3. *Educar en la ciudadanía cosmopolita*

El cosmopolitismo procede en Occidente de una añeja y bien probada tradición que arranca del estoicismo antiguo, en el siglo IV antes de Cristo. Fundaban los estoicos su convicción de ser ciudadanos del mundo en dos claves esenciales de su pensamiento.

10. Ver para todo ello la discusión que mantienen con Nussbaum los autores que participan en el colectivo citado en nota anterior.

La primera de ellas remitía a la verdad de que todos los seres humanos son idénticos al menos en un aspecto, en que están dotados de *lógos*, de razón y palabra y, por lo tanto, son hijos del *Lógos* universal. «Hijos tuyos somos —decía el estoico Cleantes de Assos en su célebre himno, dirigiéndose a Zeus—, los únicos que, entre todos los seres que sobre la anchurosa Tierra se agitan, llevamos a todas partes, en nosotros, tu imagen» [11].

Pero justamente la identidad de todos los seres humanos en estar dotados de *lógos* y la diversidad en los demás aspectos originan la pertenencia de cada persona a dos comunidades, la comunidad local y la comunidad de todos los hombres, la pertenencia a una comunidad política, dotada de leyes y consagrada a determinados dioses, y la pertenencia a una comunidad universal. La idea de esta doble pertenencia, por la que somos ciudadanos de una determinada patria y a la vez ciudadanos del mundo, se refuerza en las tradiciones occidentales, gracias al cristianismo, que tiene a todos los seres humanos por hijos del mismo Padre y gracias también a propuestas filosóficas tan decisivas como la de Immanuel Kant, que secularizan esta noción cristiana en la idea de que todo hombre puede pertenecer a una misma comunidad moral.

En efecto, mantiene Kant que todo ser humano pertenece por nacimiento a una comunidad política, con la que tiene contraído un deber moral, el de intentar convertir a esa comunidad en un Estado de derecho, donde todos los ciudadanos puedan ejercer su autonomía. Pero también cada ser humano es no sólo *ciudadano* de un Estado, sino ante todo *persona*, capaz de regirse por sus propias leyes, capaz de ser dueña de sí misma. El ser humano, como persona, puede formar parte de una comunidad moral, regida por leyes de virtud, capaz de ir diseñando los trazos de un reino de los fines, un reino en que cada persona sea tratada como un ser absolutamente valioso. Como vimos en el capítulo anterior, comunidad política y comunidad moral no se identifican, pero se entreveran de tal suerte que cualquier comunidad política debe aspirar a construir junto con las restantes una paz perpetua entre los países, en que sea posible desarrollar un modo de ser cosmopolita.

Y, justamente, es el hecho de ser persona el que confiere a los seres humanos una peculiar dignidad, en virtud de la cual no pueden ser intercambiados por un precio. La doctrina de la dignidad del hombre encuentra aquí un fundamento racional, ofreciendo razones pa-

11. Cleantes de Assos, *Himno*, vv. 6, 7 y 8.

ra ir dilucidando de qué son dignas las personas, qué derechos es de justicia asegurarles por el simple hecho de ser personas. Éste sería el fundamento racional, a fin de cuentas, de un tipo de derechos llamados «derechos humanos», que cierta tradición anglosajona reconoce como «derechos morales».

Ahora bien, quien cree imprescindible educar, en primera instancia, en el cosmopolitismo, entiende también que la pertenencia fundamental de la persona es la pertenencia a la comunidad universal. Nacer en un lugar u otro —entiende quien esto defiende— es *accidental* para una persona, mientras que lo *esencial* para ella, lo *sustancial*, es la pertenencia a la especie humana. Como se cuenta de Albert Einstein, quien, al preguntarle un policía por su raza al pasar una frontera, contestó: «humana, por supuesto». Apreciación que viene reforzada al percatarse de que resulta *imposible establecer un límite irrebasable entre «nosotros» y «vosotros»*.

En efecto, si el ciudadano se identifica con sus conciudanos en serlo (nosotros) y eso mismo le diferencia de los demás (vosotros), no es menos cierto que el límite nunca puede resultar definitivo, porque ese ciudadano encuentra una gran cantidad de dimensiones esenciales en las que es idéntico a los que no pertenecen a su comunidad política. En realidad, es idéntico en alguna dimensión esencial a todos los seres humanos, sea el hecho de estar dotado de razón, gozar de autonomía, disfrutar de capacidad comunicativa, tener capacidad de amar, contar con el mismo código genético. Esta identidad quiebra el mito de las identidades cerradas.

Y con estas consideraciones nos encontramos ante un asunto muy debatido en nuestros días, la cuestión del *hecho diferencial*. Sin duda existen diferencias entre los seres humanos, pero no sólo una, sino múltiples y variadas. Las gentes difieren entre sí por la comunidad política a la que aceptan pertenecer, pero también por el sexo, la adscripción religiosa, la edad, el bagaje cultural, y un sinfín de dimensiones más, que componen en su conjunto un ser personal. Cada una de ellas identifica a la persona con el conjunto de personas que la comparten en el mismo sentido (pertenecen al mismo sexo, comunidad, fe, etc.) y la diferencia de las que lo tienen en un sentido distinto (pertenecen a otro sexo, comunidad, fe, etc.)[12]. Pero, en cualquier caso, nunca esas diferencias son tales que permiten trazar una ba-

12. Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*, México, FCE, 1993; I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990 (trad. cast. en Madrid, Cátedra, 2000).

rrera infranqueable entre «nosotros» y «vosotros», sino que la semejanza como pertenecientes a lo humano es más radical que las diferencias[13].

A mayor abundamiento —aseguran algunos partidarios del cosmopolitismo—, los lazos de sangre crean una *obligación moral* de parcialidad, pero no otros vínculos, como es el caso de los vínculos políticos. Porque en buena parte de la tradición occidental se viene considerando la *imparcialidad* como la perspectiva que debe asumir quien desea formular un juicio moral. Para formular un juicio moralmente correcto, el punto de vista adecuado no puede ser el del propio interés, y por eso importa comprobar si sería aceptado situándose en el lugar de cualquier persona, y no desde la perspectiva de una persona concreta, inevitablemente parcial. En este sentido se pronuncia el imperativo categórico kantiano, pero también el «observador imparcial» de la tradición utilitarista, la «posición original» rawlsiana, el «preferidor racional» de ciertas tradiciones de la decisión racional, e incluso en cierto sentido la situación ideal de habla de la ética del discurso. Si bien en este último caso nos estamos refiriendo a un presupuesto contrafáctico pragmático del habla[14].

Sin embargo, sobre este punto existe una animada disputa entre los éticos, porque algunos de ellos consideran que en las situaciones concretas y en determinados casos existe la obligación moral de ser parcial; por ejemplo, ante personas con las que nos unen lazos de sangre. En efecto, si entre dos personas sólo puedo prestar ayuda a una de ellas, y una de esas personas pertenece a mi familia, tengo la obligación moral de ser parcial y ayudarla; la imparcialidad sería en este caso inmoral. Siempre que no se trate de una situación enmarcada en una legislación que obligue a la imparcialidad, porque en ese caso apoyar al familiar a pesar de la legislación es practicar el «amoralismo familista», que hace de hecho imposible la instauración de un Estado de derecho.

Pero regresando al momento anterior al del Estado de derecho, ¿es el vínculo nacional o político uno de los que obliga moralmente a las personas a ser parciales y a ayudar antes a los de la propia comunidad nacional que a los demás seres humanos? ¿Existe en este caso la obligación moral de la parcialidad?

Frente a una pregunta semejante contesta el defensor del cosmopolitismo que los *vínculos políticos* generan obligaciones políticas, pe-

13. A. Cortina, *Ciudadanos del mundo*, cap. VI.
14. A. Cortina y J. Conill, «Pragmática trascendental», en M. Dascal (ed.), *Filosofía del lenguaje* II. *Pragmática*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 137-166.

ro *ninguna obligación moral de parcialidad*. De ahí que no haya ninguna razón para educar al niño y al adolecente en la convicción de que debe moralmente ayudar en primer término a sus conciudadanos. Conviene, pues, educar en primer término en la universalidad (no en la particularidad), en la ciudadanía cosmopolita (más que en la ciudadanía política).

Y, por último, si cualquier ser humano se reconoce como tal precisamente a través del reconocimiento de los demás seres humanos como «carne de su carne y hueso de sus huesos», ¿no resulta imposible poner vallas al campo? ¿No resulta imposible poner límites a la comunidad?

4. *Educar en el patriotismo*

Por su parte, quienes aconsejan empezar la educación por la ciudadanía política concreta, para extenderse después a la cosmopolita, ofrecen también razones de profundo calado. La primera de ellas, si es que queremos introducir un cierto orden en razón de la importancia, es la que aduce, entre otros, Benjamin Barber desde hace algún tiempo. Mantiene Barber que *quien no desee conformarse con el mercado y con el Estado* tendrá que buscar *fuentes de arraigo en la calidez de las comunidades concretas*. En realidad, la *Gemeinschaft* de que hablaba Tönnies, la «comunidad», y la vecindad han sido sustituidas por la *Gesellschaft*, por la «sociedad», y la burocracia. No es extraño que en un universo globalizado broten con fuerza los tribalismos ansiosos de arraigar a las personas en comunidades concretas: a fin de cuentas, globalidad y tribalismo son dos caras de la misma moneda, «Jihad frente a MacWorld» [15]. Las personas no quieren verse reducidas a ser tratadas como clientes y consumidores de un mercado y como votantes de un Estado, sino que desean convertirse en miembros de comunidades.

En un mundo politizado y contractualizado —dirán otras voces en el mismo sentido— se pierde la sustancia ética, por eso los federalismos gozan de buena salud, porque permiten articular las diferentes comunidades políticas en un Estado que respeta las diferencias y les permite sobrevivir.

A mayor abundamiento —prosiguen los partidarios de educar en principio en el afecto a la comunidad concreta— el universalismo,

15. B. Barber, *Jihad versus MacWorld*, 1995; «Fe Constitucional», en M. C. Nussbaum, *Los límites del patriotismo*, pp. 43-50; *Un lugar para todos*, Barcelona, Paidós, 2000.

cuando es un *universalismo abstracto*, carece de sensibilidad para las diferencias y condena la heterogeneidad, le estorba la diversidad. Por eso no entiende que a fines del siglo XX y comienzos del XXI sobrevivan las *religiones* y los *nacionalismos*.

Cree el universalista abstracto que la Modernidad ha mostrado sobradamente que las diversas religiones no son sino apariencias, fenómenos, de una religión moral única, de una espiritualidad única, asequible a la razón de todo ser humano. Esta religión común va descubriéndose paulatinamente con el progreso en la Ilustración y haciendo innecesarias las diversas religiones, manifestaciones al cabo de esa religión universal.

De igual modo, según el universalista abstracto, los nacionalismos, inevitablemente particularistas, deberían haber sido arrasados por la fuerza universalista del Estado moderno, desde sus ideales de libertad, igualdad y fraternidad. El nacionalismo sería, a fin de cuentas, una intempestiva y trasnochada enfermedad, una patología sólo explicable en tiempos de desorientación.

Ante tales afirmaciones de un universalismo abstracto, ciego ante la riqueza de las diferencias, el partidario de educar en lo local recuerda que tanto el sentido religioso como el sentimiento de arraigo en las comunidades nacionales concretas existen, y que es mejor encauzarlos en buena dirección para que no degeneren en fundamentalismos intolerantes, e incluso violentos. Más acertado es tratar de dotar de valores universalistas a las comunidades concretas sin privarles de su identidad que intentar anularlas, procedimiento que al medio y largo plazo provoca una espiral de violencia y que, sobre todo, es injusto.

Sin embargo, desearía yo recordar por mi cuenta que existe una gran diferencia entre los nacionalismos, por esencia particularistas, y la religiones. Las religiones, como señalaba Rousseau, pueden ser al menos de dos tipos: la religión del ciudadano y la del hombre[16]. Las religiones del ciudadano son las que cohesionan internamente a cada una de las distintas comunidades políticas, los dioses de esas religiones lo son de una comunidad y luchan contra los dioses de las restantes comunidades por defender la suya. Son los dioses de Grecia y Roma, cada uno dios de su ciudad. Es el tipo de religión que Maquiavelo alaba en los *Discursos*, porque identifica a los ciudadanos con su república y les invita a integrarse en ella. Inventar «milagros»,

16. J.-J. Rousseau, *Del contrato social*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 131-141; A. Cortina, *Ética sin moral*, pp. 134-143.

hechos extraordinarios propiciados por los dioses de la ciudad, es —entiende Maquiavelo— un recurso moralmente aconsejable para el político que desea que su república florezca.

El cristianismo, sin embargo, no es una «religión del ciudadano», sino una «religión del hombre» («de la persona», diríamos hoy). No tiene por meta cohesionar a los individuos en la defensa de su ciudad, sino poner en relación a cada hombre con el Dios de todos los hombres. El cristianismo rompe los límites de la ciudad y abre las fronteras a una religión universal, con lo cual, «lejos de destinar los corazones de los ciudadanos al Estado, los despega de él como de todas las cosas de la tierra» [17]. Cuando el cristianismo ha sido utilizado como religión civil ha sido en realidad instrumentalizado, porque su naturaleza no es la de servir de fermento para la comunidad política.

Después de estas afirmaciones, totalmente ajustadas a la esencia del cristianismo, Rousseau propone una religión civil de inspiración deísta, que él cree necesaria para asegurar la civilidad de los miembros del cuerpo político. Es una religión civil, no una religión del hombre, porque no debe comprometer los corazones, sino sólo los comportamientos. Nadie puede ser obligado a creer en tal religión civil, pero sí a comportarse de acuerdo con ella, si la ha reconocido públicamente, pues sólo ella garantiza que los ciudadanos adquieran sentimientos de sociabilidad, sin los que es imposible ser buen ciudadano; sólo ella garantiza la santidad del contrato social. En efecto, los dogmas de la religión civil son la existencia de la divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente, la vida por venir, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes y la exclusión de la intolerancia.

Sin embargo, el cristianismo carece de sentido si no compromete los corazones, amén de los comportamientos. Justamente la conversión del corazón, que Kant recogía con toda fidelidad como clave de la transformación personal y social, constituye la entraña de la religión. Podemos decir entonces que el cristianismo no asegura la santidad del contrato social, sino la santidad de la vida humana y la del reconocimiento recíproco entre los seres humanos, que abre el camino del cosmopolitismo. El cristianismo no puede ser una religión civil, en el sentido de creadora de identidades cívicas diferenciadas, precisamente por su carácter universalista.

Ahora bien, el recurso al universalismo puede tener también el grave inconveniente de generar una indeseable, y muy extendida, *hi-*

17. J.-J. Rousseau, *Del contrato social*, p. 137.

pocresía interna. Consiste la hipocresía interna en utilizar el lenguaje del amor universal como coartada para no amar a los seres humanos concretos, para no amar a los cercanos[18]. El lenguaje de los derechos humanos, los discursos sobre el «Norte y el Sur», la solidaridad con el lejano son en demasiadas ocasiones cortinas de humo para ocultar la estafa y la corrupción de la vida cotidiana.

La bien conocida afirmación de Ortega «Yo soy yo y mi circunstancia y, si no la salvo a ella, tampoco me salvaré yo» abunda en este sentido. El compromiso con el mundo circundante, con la circunstancia social, es imprescindible para la auténtica salvación personal.

Por último, también cabe añadir, a favor de empezar la educación por el contexto cercano, que lo difícil no es hoy transmitir un sentimiento abstracto de solidaridad universal, sino *construir lealtades en un mundo atomizado*. A fin de cuentas, el núcleo ético de nuestras sociedades, el que realmente se encuentra encarnado en ellas, es el *individualismo hedonista*[19]. Cada individuo siente que él y sus deseos constituyen el centro de la vida social y que, por tanto, merece la pena crear y mantener lazos que redunden en ese bienestar.

Con lo cual, en último término, triunfa el individualismo de seres que se autocomprenden, no como personas, no como individuos en comunidad, sino como átomos separados entre sí, entre los que conviene únicamente establecer lazos instrumentales. Nuestras democracias no lo son tanto de personas como de átomos, convencidos de que importa extraer de la vida el máximo posible de placer y el mínimo de dolor. En este orden de cosas, no es difícil provocar, a fuerza de prédicas, un difuso sentimiento de solidaridad universal, una indignación abstracta ante las violaciones de los derechos humanos; lo difícil es generar lealtades a las comunidades concretas, construir responsabilidades por el entorno.

5. *Cosmopolitismo arraigado*

La historia va gestándose —decía Hegel— a través de momentos, cada uno de los cuales considera únicamente un lado de las cuestiones y es, por tanto, *unilateral*. De él surge el momento siguiente, que destaca el lado contrario al anterior y es igualmente unilateral. Pero un

18. S. Bok, «De las partes al todo», en M. C. Nussbaum, *op. cit.*, p. 53.
19. D. Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1976; J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1990, sobre todo caps. I y IV.

tercer momento constituye la verdad de ambos, al tomar lo mejor de cada uno y, conservándolo, engendrar una situación cualitativamente superior a las dos anteriores. Y es verdad que a lo largo de la historia las polémicas entre doctrinas aparentemente inconciliables han ido generando otras nuevas que tratan de tomar lo mejor que había en ellas, reconciliándolas, es decir, conservando las diferencias en una más comprensiva.

Por eso, desearía *proponer* en este capítulo referido a la educación en los valores de una ciudadanía que tiene en cuenta las tradiciones de la Alianza, la República y el Contrato, educar en un *cosmopolitismo arraigado* que trate de integrar en su seno lo mejor del *cosmopolitismo abstracto* y del *particularismo arraigado.* Una propuesta semejante pretende asumir el universalismo de quien sabe y siente que es «hombre y nada de lo humano puede resultarle ajeno». No existen, por tanto, barreras infranqueables entre las personas, sean nacionales, sean religiosas, sean lingüísticas. Hablamos *desde* determinadas culturas y lenguas, pero con la convicción de que podríamos entendernos con cualquier ser dotado de competencia comunicativa, es decir, con cualquier persona, por eso resulta imposible trazar un límite irrebasable entre «nosotros» y «vosotros» o «ellos». En este sentido, la tradición estoica marcó con acierto el camino que con razones diversas defenderían cristianismo, liberalismo y socialismo: la *lealtad fundamental* de las personas es la que deben a las personas como tales.

Sin embargo, no es menos cierto que las personas nacen en comunidades concretas (en familias, comunidades vecinales, comunidades políticas) y se adscriben a lo largo de su vida a comunidades concretas (comunidades religiosas, nuevas familias, nuevas vecindades). Obviar el carácter comunitario de las personas, creer que son átomos entre los que media un abismo, lleva al lado perverso del cosmopolitismo abstracto en que ha caído en demasiadas ocasiones una sedicente Ilustración: a olvidar los contextos concretos en los que actuamos y a perderse en el mundo de las abstracciones verbales, de las moralinas burocráticas[20], que degeneran, como decíamos, en «hipocresía interna» y provocan desarraigo.

¿Por qué hay que tener raíces?, preguntaba Alain Renaut en el debate que siguió a una conferencia[21]. La respuesta es sencilla, en la lí-

20. A. Cortina, *Hasta un pueblo de demonios*, Madrid, Taurus, 1998, cap. III.
21. Pronunciada en el curso «Educar en la ciudadanía», celebrado en la UIMP de Valencia en 1999.

nea de las razones ya ofrecidas: porque quien no aprende las lealtades concretas difícilmente aprenderá las cosmopolitas. Lealtad fundamental no es lo mismo que lealtad exclusiva y el «cosmo-politismo» no se construye prescindiendo de las *poleis* concretas, de las comunidades de pertenencia, sino desde ellas; no se construye eludiendo las diferencias, sino asumiéndolas.

Obviamente, construir un cosmopolitismo arraigado en las comunidades concretas, que no se deje embaucar por los ideales vagos del universalismo abstracto, pero tampoco por el parroquialismo de las comunidades cerradas, sólo puede hacerse introduciendo grandes transformaciones en los hábitos personales y sociales.

El *primer núcleo* de discusión se referiría a la construcción de la *identidad personal* desde la pertenencia a distintas comunidades y a distintos grupos. Conviene recordar en este punto que una persona no se identifica sólo por su nacionalidad o por la comunidad política de pertenencia, sino también por una gran cantidad de dimensiones que, tomadas en conjunto, la hacen única. Pero también conviene recordar que incluso las identidades políticas de una persona, las que la conforman desde el punto de vista de la ciudadanía política, son múltiples, y la madurez moral consiste en saber articularlas de forma armónica; en lo cual, evidentemente, debe colaborar la sociedad[22].

Una persona puede ser a la vez valenciana, española, europea, occidental, en lo que a cultura se refiere, y ciudadana del mundo. Evidentemente, si se encuentra en un contexto que le dificulta vivir en paz alguna de estas identidades, la crispación resulta inevitable. Por eso importa encontrar fórmulas que hagan posible vivir de forma armónica las distintas identidades de la ciudadanía política, para que cobre su auténtico valor el hecho de vivir con lealtad en cada una de las comunidades, prestando la fundamental a la comunidad humana.

Pero, en segundo lugar, y pasando de la identidad personal a la de las *comunidades de distinto tipo*, es verdad que vivimos en un mundo fundamentalmente atomizado, en el que urge revitalizar y recrear *las comunidades de sentido*. El sentido, la esperanza, la ilusión, son *recursos sumamente escasos*, que no se generan tanto desde los Estados o desde los mercados como desde esas comunidades en que los seres humanos hacen su vida más personal que clientelar, se entienda al cliente como comprador o como votante. Necesitamos la

22. A. Cortina, «Reflexiones éticas en torno al nacionalismo»: *Sal Terrae* 1.023 (1999), pp. 381-392.

calidez de las comunidades familiar, vecinal, religiosa, escolar, política, para ir aprendiendo a degustar en ellas los valores que nos permiten acondicionar la vida para hacerla habitable. Predicar valores débiles, despreciar las comunidades existentes, es suicida, cuando justamente las personas precisamos comunidades de sentido en las que aprender a vivir desde valores fuertes.

Pero esas comunidades —y en esto el cosmopolitismo es insuperable— deben ser necesariamente *abiertas* a cuantos desean integrarse en ellas, nunca cerradas, *dinámicas*, acogedoras de quienes desean también pertenecer a ellas, porque sólo desde comunidades abiertas y dinámicas es posible generar un auténtico cosmopolitismo arraigado.

V

ÉTICA CÍVICA: ENTRE LA ALIANZA Y EL CONTRATO

Capítulo 9

SEMBLANZA DE LA ÉTICA CÍVICA

1. *Pluralismo moral y pluralismo ético*

El desarrollo de la conciencia moral en las sociedades occidentales ha ido configurando paulatinamente dos niveles de reflexión y lenguaje, ya comúnmente admitidos: la *moral de la vida cotidiana* y la *ética o filosofía moral*. La moral o, más bien, las distintas morales vigentes en la vida cotidiana tratan de ofrecer orientaciones para la acción directamente, mientras que la ética orienta también la conducta, pero sólo de forma indirecta, porque su tarea consiste en reflexionar sobre los fundamentos racionales de lo moral, fundamentos que, en último término, son normativos.

En los años setenta del siglo XX la mencionada distinción se hizo sobradamente célebre entre los filósofos morales, porque les importaba averiguar si gozaban de legitimidad para dar normas morales o si, por el contrario, sólo los moralistas la tenían por reconocérsela los ciudadanos. A fin de cuentas —se decía—, hay diversas morales con apellidos de la vida cotidiana (morales cristianas, islámicas, judía, moral ligada a distintas versiones del hinduismo, el budismo, el confucianismo, etc.) y cada una de ellas merece crédito para aquellos que ya han aceptado sus principios, bien sea por tenerlos por revelados, bien por confiar en la tradición que los mantiene. Lo que confiere legitimidad a las orientaciones que tratan de dar los moralistas son entonces las fuentes de las que beben esas orientaciones, no tanto su personal lucidez o su genialidad. La tarea del ético o filósofo moral debía consistir entonces no tanto en dar normas para la ac-

ción, ya que ningún poder superior le asistía para ello, sino en intentar dilucidar en qué consiste el fenómeno moral y qué fundamentos racionales le avalan para orientar la conducta. Las disputas sobre los fundamentos de la moral ocuparon gran parte de la reflexión ética en los años setenta y los ochenta.

Curiosamente, por esta época algunos ignorantes llegaron a la inusitada conclusión de que hay diversidad de morales, pero una sola ética, que hay morales con diversos apellidos de la vida cotidiana y una sola ética universal. Cosa a todas luces falsa, como muestra el más somero repaso de la historia de la filosofía moral o la más superficial de las lecturas de los actuales escritos éticos. Eudemonistas, utilitaristas, kantianos, pragmatistas continúan discutiendo sobre los fundamentos de la ética y sobre la posible aplicación de tales fundamentos, de donde se desprende que hay también pluralidad de teorías éticas, con apellidos de la vida filosófica. *Al pluralismo moral de la vida cotidiana viene a sumarse la pluralidad de teorías éticas.* ¿Qué hacer ante la pluralidad de morales y la diversidad de éticas?

La tentación del relativismo o el subjetivismo es sin duda fuerte y un buen número de incautos han caído en ella, llegando a la conclusión de que no existen principios ni valores universalizables, sino que el mundo de las valoraciones es siempre relativo a tradiciones y culturas, o bien depende de las preferencias subjetivas. Sin embargo, relativismo y subjetivismo son aves de vuelo corto y vista miope que se ven forzadas al aterrizaje en cuanto se enfrentan a las exigencias de la realidad. «La bioética salvará a la ética», dijo Setephen Toulmin en frase profética. La bioética, la ética de la economía y la empresa, la de los medios de comunicación, la política y las profesiones salvaron a la ética del espejismo relativista y subjetivista, porque la realidad social les exigía respuestas con altura humana, respuestas entreveradas de principios y valores universalizables. Porque, sin pretensión de universalidad en valores y principios morales, ¿cómo dilucidar si es moralmente aceptable investigar con embriones, clonar seres humanos, permitir que los maridos maltraten a sus mujeres e hijos, dar por buena la discriminación por razón de recursos, de raza o sexo, exigir un desarrollo sostenible, tener en cuenta las generaciones futuras?

El universo de cuestiones que se abre ante los seres humanos en cada ámbito de la vida social es inmenso y las respuestas no pueden venir sólo del derecho, que exige largos y complejos procesos técnicos para positivarse, sino que deben venir también desde la moral y la ética. ¿Desde qué moral y desde qué teoría ética? En lo que sigue quisiera aventurar sólo dos sugerencias: en lo que se refiere a la pri-

mera pregunta, desde una moral cívica, en lo que respecta a la segunda, desde una peculiar *ética del discurso*, peculiar porque tiene en cuenta la dimensión axiológica de la presunta racionalidad procedimental y porque propone, si no una «teoría de la virtud», sí una antroponomía [1], pero también porque integra en su seno el haber de otras teorías éticas [2] y reconoce ampliamente que en el momento de la fundamentación no sólo está presente la tradición lógica del reconocimiento (socrática), sino también la experiencial de la Alianza, como veremos en el próximo capítulo.

2. *Semblanza de una ética cívica*

Una comunidad ética —decíamos en el capítulo anterior— toma como referencia última de sus actuaciones necesariamente principios morales universalistas y valores como la justicia, la libertad o la igualdad, que extenderíamos universalmente. Es cierto que cada comunidad política tiene sus usos y costumbres, su peculiar carácter (*êthos*), pero no lo es menos que hay principios y valores morales a los que apelan los distintos grupos en las sociedades situadas en el nivel moral postconvencional, al menos verbalmente.

Podría parecer que esta afirmación de principios y valores universalistas lleva a la intolerancia en materia moral, porque consiste en la imposición de unas determinadas convicciones morales al resto de ciudadanos, e incluso a los ciudadanos de culturas diferentes. Sin embargo, es todo lo contrario: una sociedad no puede ser pluralista y tolerante si no cuenta con algunos principios y valores morales que los distintos grupos sociales tienen por irrenunciables, entre ellos el valor de tolerar a quien piensa de forma diferente o, todavía más, el valor de respetarlo activamente.

Por eso importa aclarar este punto, apuntando tres formas en que una sociedad puede vivir los valores morales: *monismo moral*, *politeísmo moral* y *pluralismo moral* [3].

1) Que una sociedad es *moralmente monista* significa que tiene un código moral único, es decir, que todos los ciudadanos comparten la misma concepción moral, que tienen los mismos ideales de vida feliz y, por tanto, dan las mismas respuestas a los problemas morales que se les plantean.

1. A. Cortina, *Ética sin moral*, cap. 7.
2. A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, caps. 10 y 11.
3. He expuesto estas cuestiones con mayor detalle en *La ética de la sociedad civil* y en *Ciudadanos como protagonistas*.

Estas sociedades son en realidad *oficialmente* monistas, al menos si se trata de sociedades modernas, porque resulta prácticamente imposible que todos los ciudadanos de una comunidad política compartan las mismas nociones de felicidad[4].

2) Al calificar a una sociedad de *moralmente politeísta* estamos tomando la expresión en préstamo a Max Weber, quien hablaba de «politeísmo axiológico» para describir uno de los resultados sociales a los que condujo el proceso de modernización sufrido por los países occidentales.

El politeísmo axiológico consiste en creer que las cuestiones de valores morales son «muy subjetivas», que en el ámbito de los valores cada persona elige una jerarquía de valores u otra, pero la elige por una especie de fe. En realidad, si tuviera que tratar de convencer a otra persona de la superioridad de la jerarquía de valores que ha elegido, sería incapaz de aportar argumentos para convencerla, porque tales argumentos no existen; por eso se produce en el terreno de los valores una especie de politeísmo, que consiste en que cada uno «adora» a su dios, acepta su jerarquía de valores, y es imposible encontrar razones que puedan llevarnos a encontrar un acuerdo argumentado, a un acuerdo intersubjetivo.

Ciertamente en las sociedades con democracia liberal está muy extendida la convicción de que las cuestiones morales son muy subjetivas y de que el pluralismo consiste en tolerar las opciones ajenas, aunque parezcan absolutamente descabelladas. Sin embargo, esto no sería pluralismo, sino politeísmo, y afortunadamente no es el modo de moral vigente en las sociedades con democracia liberal o, al menos, el modo vigente en la conciencia social de lo que debería ser.

3) El *pluralismo moral*, a diferencia del politeísmo, exige al menos un mínimo de coincidencia, no alcanzada a través de pactos o negociaciones, sino surgida desde dentro, por eso es incompatible con el subjetivismo moral. Pero también es incompatible con el relativismo, ya que el relativismo supone que lo correcto o lo bueno dependen de las culturas o de los grupos, mientras que el pluralismo reconoce unos mínimos comunes, válidos para todos. Los valores que componen ese mínimo común conforman esa ética cívica que es la piedra angular para construir las diversas éticas profesionales, como también la ética de las instituciones y las organizaciones.

Esto no significa en modo alguno que las religiones se disuelvan en la moral cívica, y todavía menos las religiones reveladas (cristianismo,

4. J. Rawls, *El liberalismo político*, pp. 85-97.

judaísmo, islam), pero cada religión lleva aparejada la orientación moral en unas formas de vida, con lo cual al pluralismo religioso acompaña un pluralismo moral. Habida cuenta de que al hablar de pluralismo religioso estamos teniendo en cuenta no sólo la diferencia entre religiones, sino también el agnosticismo y el ateísmo: se trata de que conviven grupos con distintas propuestas morales, algunas de las cuales recurren expresamente a Dios, mientras otras no lo hacen. No hay ya, pues, un solo «código moral», sino un pluralismo moral; pero «pluralismo» tampoco significa «politeísmo moral o axiológico».

De todo ello se sigue que *la ética cívica* es el conjunto de valores y normas que comparten los miembros de una sociedad pluralista, sean cuales fueren sus concepciones de vida buena, sus proyectos de vida feliz.

Ciertamente las personas desean ser felices y desean serlo a través de diversas dimensiones: la dimensión familiar, por la cual son miembros de una familia; la dimensión religiosa, por la cual son miembros de una comunidad creyente; la dimensión profesional, por la cual están enroladas en una profesión (la enseñanza, la medicina, la ingeniería, etc.). Sin embargo, a todas ellas les une el hecho de ser miembros de una sociedad, de una comunidad cívica, estrechamente ligados a otras personas, que forman parte de otras familias, otras comunidades creyentes, otras profesiones.

Por eso la ética cívica es una ética de las personas en cuanto ciudadanas, es decir, en cuanto miembros de una *polis*, de una *civitas*, de un grupo social que no es exclusivamente religioso, ni exclusivamente familiar, ni tampoco estatal, sino que engloba las diversas dimensiones de las personas (religiosas, familiares, profesionales, vecinales, etc.), las aglutina y crea un lazo entre todos los que profesan distinta fe, pertenecen a distintas familias, desempeñan distintas profesiones, comparten el espacio con distintos vecinos, pero no puede pretender en modo alguno absorber todas esas dimensiones de la vida social. Conviene siempre recordar que la reducción de las dimensiones sociales, la reducción de la pluralidad, mata la vida.

Por ir diseñando los trazos de la ética cívica convendría apuntar que, a mi juicio, la caracterizan los siguientes rasgos:

1) La ética cívica es una *realidad social*, y no un constructo filosófico, forma parte de la vida cotidiana propia de una sociedad pluralista, porque consiste en el conjunto de valores y principios que ya comparten los grupos de esa sociedad que proponen modelos de vida buena.

2) Es el tipo de ética que *vincula a las personas en tanto que ciudadanas* y por eso únicamente puede tener implantación en países cuyos miembros son ciudadanos, y no súbditos ni vasallos.

Aceptamos, pues, la distinción tradicional entre «el hombre» (*Mensch*) o «la persona», como diríamos hoy en día, y «el ciudadano» (*Bürger*), entendiendo que la felicidad es la meta de la persona y la justicia es la meta del ciudadano.

3) La ética cívica es *dinámica*. Es la *cristalización de los valores compartidos* por distintas propuestas de vida buena, lo cual significa que esos valores compartidos van descubriéndose progresivamente en el tiempo y cobrando mayor precisión.

A mi juicio, el nombre más adecuado para las distintas ofertas de vida buena es el de «éticas de máximos», puesto que cada una de ellas propone una jerarquización de bienes capaz de proporcionar una vida buena y ofrece además los fundamentos, las «premisas mayores» del razonamiento por el que se concluye que ésa es la mejor forma de vida. Por el contrario, propongo llamar a la ética cívica «ética de mínimos», porque se refiere a esos principios y valores compartidos por las éticas de máximos y por la cultura política propia de Estados de derecho, principios y valores que no pueden transgredirse sin caer bajo mínimos de justicia. No se trata con ello de distinguir entre maximalismo y minimalismo, sino de reconocer el hecho del pluralismo y sus características.

4) La ética cívica es, obviamente, una *ética pública*, pero *también lo son las éticas de máximos*, porque, como más adelante comentaremos, *no hay ninguna ética privada*, ni tampoco «no-pública», sino que todas tienen vocación de publicidad, es decir, de darse a conocer al público a través de la opinión pública, con razones comprensibles y admisibles por todos los ciudadanos.

Por tanto, la diferencia entre ética cívica de mínimos y éticas de máximos no consiste en que la primera esté implantada en la esfera pública y las segundas en la privada, o en que la ética cívica exija razones públicas y las éticas de máximos exijan razones no públicas, sino en la *forma en la que obligan*: el cumplimiento de la ética cívica puede exigirse moralmente a la sociedad, aunque no imponerse mediante sanción externa; las éticas de máximos, por su parte, no pueden ser objeto de exigencia en una sociedad, sino de invitación. Quienes están convencidos de que un modo de vida es felicitante tienen todo derecho, en una sociedad realmente pluralista, a invitar a seguirlo, pero nunca a exigir su cumplimiento, ni menos aun imponerlo mediante sanción externa.

Por tanto, el ámbito de la ética cívica es el de la justicia, que es un ámbito de *exigencia*, no sólo de *invitación* (éticas de máximos), pero tampoco es un ámbito de *imposición o coacción externa* (derecho).

5) La ética cívica es una *ética de los ciudadanos*, propia, por tanto, de los miembros de la sociedad civil, no una ética estatal.

6) La ética cívica es una *ética laica*, que no apuesta por ninguna confesión religiosa determinada, pero tampoco se propone arrasarlas.

En efecto, una ética cívica que articule los principios y valores morales compartidos por las distintas éticas de máximos en sociedades pluralistas, *no puede ser una ética confesional-religiosa ni tampoco confesional-laicista.*

Una *ética religiosa* es aquella que apela a Dios expresamente como una referencia indispensable para orientar nuestro hacer personal y comunitario, trátese de un Dios trascendente o inmanente. Una *ética laicista*, por su parte, se sitúa de un modo explícito en las antípodas de la ética creyente y considera imprescindible para la realización de las personas, entre otras cosas, eliminar de su vida la referencia religiosa, extirpar la religión, porque ésta no puede ser —a su juicio— sino fuente de discriminación y de degradación moral.

Estas dos posiciones éticas, asumidas de una forma fundamentalista, acrítica, son intolerantes con quienes no comparten su determinada forma de concebir la vida buena. Tomadas como la ética propia de la comunidad política y la comunidad cívica, privilegian unas propuestas de vida feliz frente a otras y, por lo tanto, constituyen una fuente de discriminación con respecto a los ciudadanos que no comparten la concepción ética oficialmente asumida. Este modo de actuar genera la división inevitable entre «ciudadanos de primera» y «ciudadanos de segunda» e impide que se trate a todos ellos como personas libres e iguales.

En este orden de cosas puede afirmarse, pues, sin ambages que una ética cívica no puede ser ni religiosa ni laicista, sino que únicamente puede ser una ética laica.

Una *ética laica* es aquella que, a diferencia de la religiosa y de la laicista, no hace ninguna referencia explícita a Dios ni para tomar su palabra como orientación ni para rechazarla. Es decir, que no cierra la ética a lo trascendente, sino que la deja «abierta a la religión», como diría José Luis Aranguren, pero tampoco afirma que no hay más fundamento de la moral que el religioso, dejando a los no creyentes ayunos de fundamento racional. La ética laica es aquella que puede ser asumida por creyentes y no creyentes siempre que no sean fundamentalistas religiosos o fundamentalistas laicistas.

Analizar cuáles deben ser las relaciones entre la ética laica y las éticas de máximos y cuál debe ser el procedimiento para sacar a la luz los mínimos compartidos es de la mayor urgencia, porque en

ello nos jugamos buena parte del futuro de las sociedades pluralistas y del conjunto de la sociedad.

3. *«Ética de mínimos» y «éticas de máximos»: nombres para la vida cotidiana*

Articular de forma adecuada la ética cívica y las éticas que aventuran propuestas de felicidad, sea religiosas o no, es una de las tareas urgentes en la sociedades pluralistas, y un buen modo de empezar a pensar esa articulación consiste en ponerles nombre.

En este sentido es en el que considero que las expresiones más adecuadas son las de *ética de mínimos* para la ética cívica y *éticas de máximos* para las éticas que hacen propuestas de vida feliz. Estos nombres guardan relación con el modo de interpretar el fenómeno del pluralismo, del que viene haciendo gala Rawls sobre todo desde *Liberalismo político* (1993), pero, a mi juicio, expresan de forma más adecuada la diferencia entre la ética cívica y las demás éticas de una sociedad civil y política que las expresiones empleadas por Rawls. Habla Rawls de «concepción moral de la justicia para la estructura básica de la sociedad» para referirse a lo que yo denomino «ética de mínimos», y de «doctrinas comprehensivas del bien» para mencionar lo que yo denomino «éticas de máximos».

A mi juicio, las expresiones «ética mínima» y «éticas de máximos» son más adecuadas, en primer lugar, porque son expresiones utilizables en la *vida cotidiana*, y no sólo en el mundo filosófico. Es importante hacer uso de estos términos en la vida corriente y que los ciudadanos los asuman como parte irrenunciable de una sociedad pluralista, para que nunca puedan ser estafados por aquellos que tienen propensión a estafar y posibilidades de hacerlo.

Ciertamente, entre las distintas concepciones de vida buena, de vida feliz, que conviven en una sociedad pluralista, se produce una suerte de «intersección» que compone los mínimos a los que nos hemos referido anteriormente. Es decir, todas esas cosmovisiones, todas esas concepciones del hombre como persona integral y de su realización en la vida social, sean filosóficas o religiosas, se solapan y de ese solapamiento surge una zona de intersección. Sin embargo, cada grupo puede fundamentar esos mínimos compartidos en premisas diferentes, propias de su concepción de vida buena, de su forma de entender cuál es el sentido de la vida: en premisas y máximos religiosos o no religiosos.

A esas propuestas que intentan mostrar cómo ser feliz, cuál es el sentido de la vida y de la muerte me parece adecuado denominarles

éticas de máximos, mientras que la ética de mínimos no se pronunciaría sobre cuestiones de felicidad y de sentido de la vida y de la muerte, sino sobre cuestiones de justicia, exigibles moralmente a todos los ciudadanos.

La ética civil contendría entonces aquellos elementos comunes de justicia por debajo de los cuales no puede caer una sociedad sin caer a la vez «bajo mínimos» de moralidad. La «fórmula mágica del pluralismo» —y aquí quisiera recoger la cariñosa y lúcida puntualización de Javier Gafo— consiste entonces en compartir unos mínimos de justicia, progresivamente ampliables, en respetar activamente los máximos de felicidad y de sentido de la vida que no se comparten y en *promover* aquellos máximos de felicidad y sentido que sí se comparten [5].

Lo cual no significa, como se entiende con excesiva frecuencia, que los mínimos sean cosa del Estado, cosa de la comunidad política, y los máximos hayan de quedar en una presunta vida privada que compone el mundo de la sociedad civil. Y es ésta, por desgracia, una forma de entender la relación entre mínimos y máximos que bien se han cuidado de extender no «aquellos a quienes corresponde», sino «aquellos a quienes interesa».

4. *Ética pública de mínimos y éticas públicas de máximos*

Ciertamente, de un tiempo a esta parte han puesto de moda estos a quienes, al parecer, interesa hablar de moral pública y moral privada, explicando la articulación que entre ellas debería existir de una forma u otra [6].

Sea cual fuere esa forma de articulación, el primer problema que plantea un discurso semejante es el de que da a entender que en una sociedad pluralista conviven dos tipos de ética: una *ética estatal*, una ética política que legitima las instituciones democráticas y pugna por plasmarse en las «leyes jurídicas», positivándose en ellas, y un conjunto de *morales privadas* que son las no-estatales, las no-políticas.

A estas últimas se les permite sobrevivir y convivir, pero no presentarse en público, porque «lo público» se identifica con lo estatal y lo político, con el terreno de la coacción, la universalidad y la exigencia. Por lo tanto, las morales no sostenidas por el Estado como suyas deberían quedar relegadas a la vida privada. Sin embargo, esta

5. J. Gafo, «¿Concebir un hijo para salvar a un hermano?», en *ABC*, 6 de octubre de 2000, p. 52.

6. Para este apartado y el siguiente ver también A. Cortina, *Hasta un pueblo de demonios*, cap. VII.

terminología es incorrecta, y de ella se sigue una conclusión a su vez incorrecta: que en una sociedad pluralista resulta indispensable una *ética público-estatal*, exigible a todos los ciudadanos, y, por otra parte, se permite la supervivencia de un conjunto de *morales privadas*, que no deben presentarse en público. Tal conclusión, sumamente frecuente, es falsa.

En primer lugar, porque la *ética cívica* es pública, obviamente, y el Estado debe respetarla y encarnarla, ya que es la propia de los ciudadanos y legitima las instituciones políticas. Pero del hecho de que tenga que respetarla y encarnarla no se sigue en modo alguno que sea una ética del Estado. Es más bien, como hemos dicho, *una ética de los ciudadanos*, una ética cívica, pero no estatal.

Y en lo que respecta al segundo miembro de la disyunción, no puede decirse que hay morales privadas, sino que *toda moral es pública* en la medida en que todas tienen vocación de publicidad, vocación de presentarse en público. Lo cual no significa que tengan vocación de estatalidad, como, por otra parte, tampoco la tiene la ética cívica. Las éticas de máximos, que es a las que suele considerarse «morales privadas», precisamente por ser propuestas de felicidad para cualquier persona, tienen vocación de publicidad, aunque no de estatalidad. Lo cual significa que han de poder manifestarse en público y, por consiguiente, que toda moral es pública y no hay morales privadas.

Conviene, pues, olvidar la errónea distinción entre moral pública y morales privadas, y sustituirla por la distinción más ajustada a la realidad entre una *ética pública cívica* común *de mínimos* y *éticas públicas de máximos*. Públicas, por tanto, una y otras; ninguna de ellas estatal, y comprometidas ambas en la tarea de construir una sociedad mejor. ¿Qué relación puede existir entre ellas, cómo pueden conjugar sus fuerzas para conformar una sociedad más justa y feliz?

5. *Tiempo de sumar, no de restar*

Entender las relaciones entre la ética civil y las éticas de máximos como las propias de un juego de suma cero, en el que lo que unos ganan lo pierden otros, es erróneo. Para llevar adelante una sociedad pluralista de modo que crezca moralmente en vez de perder tono moral, las relaciones entre mínimos y máximos han de ser las propias de *juegos de no suma cero*, en los que todos los jugadores pueden ganar, siempre que tengan la inteligencia moral suficiente como para percatarse de que lo que importa es crear un mundo más humano, conjugando esfuerzos. Los juegos cooperativos, cuando el objetivo es común, son sin duda más inteligentes moralmente que los conflictivos.

En este sentido, resultan sumamente fecundos esfuerzos como los del Parlamento de las Religiones Mundiales encaminados a descubrir los elementos morales comunes a todas las religiones, trascendentes o seculares. Reforzar esos mínimos y ampliarlos es el mejor modo de evitar el conflicto entre las civilizaciones que pronostica Samuel P. Huntington, evitando que las éticas de máximos se utilicen como armas arrojadizas desde intereses espurios.

En este orden de cosas quisiera aventurar algunas propuestas que, a mi juicio, podrían hacer de la articulación entre ética civil y éticas de máximos una *relación justa* con la naturaleza de las cosas y encaminada a potenciar el tono moral de las sociedades, en vez de debilitarlo:

1) *Una relación de no absorción.* En una sociedad moralmente pluralista las éticas de máximos presentan sus ofertas de vida feliz y los ciudadanos aceptan su invitación si se sienten convencidos. Esta situación de libertad es la óptima para hacer invitaciones a la felicidad, porque quienes las aceptan no se sienten coaccionados por el poder político, como sucede en el caso de los países confesionales, pero tampoco lo hacen movidos por un difuso sentimiento de injusticia en un Estado abiertamente laicista. En una sociedad pluralista la invitación y la oferta son igualmente libres, como exige una opción que es personal e intransferible.

De ahí que la relación entre la ética cívica y las éticas de máximos tenga que ser al menos una relación mutua de no absorción. Ningún poder público —ni político ni cívico— está legitimado para prohibir expresa o veladamente aquellas propuestas de máximos que respeten los mínimos de justicia contenidos en la ética cívica. Pero precisamente porque la ética civil presenta sus exigencias de justicia y las éticas de máximos han de respetarlas, ninguna ética de máximos debe intentar expresa o veladamente absorber a la ética civil, anulándola, porque entonces instaura un monismo moral intolerante.

Por consiguiente, ni la ética civil está legitimada para intentar anular a alguna de las éticas de máximos que respetan los mínimos de justicia, ni las éticas de máximos están autorizadas para anular a la ética civil. Los monismos intolerantes —sean laicistas o religiosos— son siempre inmorales.

2) *Los mínimos se alimentan de los máximos.* Con la relación de no absorción logramos únicamente una coexistencia tranquila, no una auténtica convivencia pacífica de colaboración. Y en este punto conviene recordar que los mínimos se alimentan de los máximos, es decir, que quien plantea unas exigencias de justicia lo hace desde un proyecto de felicidad, por eso sus fundamentos, sus premisas, pertenecen al ámbito de los máximos.

Fortalecer esos grandes proyectos, que no se defienden de forma dogmática, sino que están dispuestos a dejarse revisar críticamente, es una de las tareas urgentes en las sociedades pluralistas. A mayor abundamiento, los poderes políticos deberían aprovechar, en el buen sentido de la palabra, el potencial dinamizador de los máximos, porque la política no es sólo el arte de eliminar problemas, sino sobre todo el de intentar resolverlos de modo que la solución favorezca el bien de los ciudadanos.

3) *Los máximos han de purificarse desde los mínimos.* Si los mínimos cívicos se alimentan de los máximos y pueden encontrar desde ellos nuevas sugerencias de justicia, no es menos cierto que con frecuencia las éticas de máximos deben autointerpretarse y purificarse desde los mínimos.

En el caso del cristianismo, por ejemplo, el mandato del amor supone, como mínimo, hacer elecciones justas. Un buen número de cristianos ha entendido sobradamente exigencia tan obvia y, sin embargo, otros muchos —trátese de instituciones o de personas— con la coartada de la caridad han olvidado la justicia tal como la entiende una ética cívica. El recuerdo de la Inquisición es en estos casos paradigmático, pero no es preciso retroceder en el tiempo porque ejemplos sobran en nuestros días, en nuestros países y en nuestras profesiones. En todos estos casos se expresa una nefasta tendencia: la de atentar contra exigencias de justicia por causas presuntamente de más elevado rango (amor, Estado, solidaridad grupal). Cosa que vienen haciendo creyentes y no creyentes en la vida cotidiana.

4) *Evitar la separación.* Si éticas de máximos y ética civil se distancian, los peligros son claros. Una *ética de máximos autosuficiente*, ajena a la ética civil, acaba identificando a su Dios con cualquier ídolo, sea su interés egoísta, sea la nación, sea la preservación de sus privilegios. Por su parte, *una ética civil autosuficiente*, ajena a las éticas de máximos, acaba convirtiéndose en ética estatal, y el ciudadano acaba engullendo al hombre. O, más que el ciudadano, el Leviatán.

Reducir la multiplicidad, mientras no genere desigualdades, es siempre poco inteligente. Lo inteligente es, por el contrario, optimizar los recursos, en este caso hacer que las propuestas felicitantes lo sean realmente de felicidad y que las exigencias de justicia se robustezcan desde sí mismas y desde las raíces que les dan sentido. Conviene, pues, enriquecer el mundo de las narraciones revitalizadoras, sumar, y no restar, conviene estrechar los lazos entre la Alianza y el Contrato en esa ética cívica que no se entiende si prescindimos de alguno de ellos.

Capítulo 10

UNA ÉTICA GLOBAL DE LA CORRESPONSABILIDAD

1. *La necesidad de una ética global*

En el comienzo del tercer milenio la necesidad de una ética universal de la responsabilidad por el futuro humano se muestra cada vez con mayor claridad. Si en *La transformación de la filosofía* (1973) Karl-Otto Apel llamaba la atención sobre la necesidad de una ética universal de la responsabilidad por las consecuencias del progreso técnico, entendida como una macroética planetaria, obligatoria para la sociedad humana en su conjunto, en el año 2001 son innumerables las voces que se alzan insistiendo en la necesidad de una ética global. Sin ella la *globalización informática y financiera* y el progreso técnico no se pondrán al servicio del progreso humano, sino que abrirán un abismo cada vez más profundo entre los países pobres y los ricos, y la diversidad de culturas desembocará en un conflicto de civilizaciones, en vez de propiciar una ciudadanía multicultural y cosmopolita.

Por primera vez en la historia humana contamos con medios suficientes como para realizar el ancestral sueño de una ciudadanía cosmopolita, pero para llevarla adelante con éxito se hace necesaria una ética global. Tal ética es, pues, un producto de primera necesidad social, y de ahí que múltiples voces se alcen recordando que es urgente construir «eine Globalethik», «une éthique planétaire», «a global ethic», «una ética global», que oriente moralmente el proceso de globalización.

Sin embargo, el proyecto de construir una ética global con *fuerza normativa* se encuentra con una gran cantidad de problemas. En

principio, porque el relativismo y el pragmatismo contextualista impregnan el ambiente, cortando de hecho las alas a todo proyecto con pretensión universal. Sin embargo, el relativismo y el pragmatismo contextualistas son ellos mismos pájaros de vuelo corto, obligados a un aterrizaje forzoso en cuanto cualquiera de sus representantes asegura que una acción, sea cual fuere, es «inadmisible». Si no puede permitirse la transgresión de derechos humanos, si la ablación del clítoris debe considerarse como una práctica repugnante es porque, a fin de cuentas, Occidente ha reconocido que las afirmaciones en torno a lo justo y lo injusto pretenden formalmente universalidad, porque hay seres inmanipulables, existe lo moralmente incondicionado. Y quien pretenda lo contrario, desde un pragmatismo contextualista al estilo de Rorty, debe intentar llevar sus pretensiones hasta sus últimas consecuencias.

Pero, en segundo lugar, construir una ética global resulta especialmente difícil en un mundo con diversidad de bagajes culturales. En un mundo semejante es preciso optar por *uno de estos tres caminos* a la hora de diseñar los trazos de una ética global: 1) tomar como punto de partida una cultura determinada e intentar extender sus supuestos éticos a las restantes; 2) detectar en las distintas culturas cuáles son los valores y principios éticos que ya comparten y construir desde ellos una ética global; 3) tomar como punto de partida un hecho innegable y descubrir mediante reflexión trascendental un núcleo racional normativo que no pueda negarse sin incurrir en contradicción.

Considerar las posibilidades de cada uno de estos caminos filosóficos para «dar razón» de la fuerza normativa de una ética global de la responsabilidad es de suma importancia y por eso analizaremos brevemente 1) las posibilidades del *modelo hermenéutico-coherencial*, propio del liberalismo político, que sigue el primer camino, 2) el modelo que podríamos llamar de *crítica social inmanente* de M. Walzer, que toma el segundo camino, y, por último, 3) la *pragmática trascendental*, piedra angular de la ética del discurso, que opta por el último camino.

2. *Tres caminos hacia una ética global*

2.1. El *modelo hermenéutico-coherencial*, propio del constructivismo político rawlsiano, trata a fin de cuentas de «comprender mejor», mediante conceptos, el «hecho» de la cultura política de las sociedades con democracia liberal, a las que podemos considerar como sociedades impregnadas de un «pluralismo razonable». Precisamente

porque de lo que se trata es de «comprender mejor», nos las habemos aquí con un momento del modelo al que cabe calificar como momento hermenéutico. Desde esta comprensión se intenta construir los principios de la justicia que desearíamos para nuestra sociedad, contando con el procedimiento del «equilibrio reflexivo», que consiste en ir ajustando los conceptos diseñados para comprender nuestra sociedad (persona moral, posición original) con los principios de la justicia construidos y con el sentido de la justicia de la sociedad, que los reconoce o no como suyos. Es éste un momento al que cabría calificar con Hoerster de coherencial[1].

Ahora bien, de un tiempo a esta parte también el liberalismo político pretende construir *una cierta ética universal*, en la medida en que Rawls, en *The Law of Peoples*, intenta aplicar el procedimiento de eludir las diferencias entre doctrinas comprehensivas del bien al ámbito internacional, construyendo algo así como una «concepción moral de la justicia» extensible a países no liberales[2]. Esta concepción moral podría entenderse como una cierta ética universal, que exige respetar derechos fundamentales y utiliza el modelo jurídico *contractual* como un recurso para dar fuerza obligatoria a los contenidos morales.

A mi juicio, sin embargo, el liberalismo político resulta insuficiente para esbozar los rasgos de una ética universal por dos razones fundamentalmente:

1) El constructivismo político permite «comprender mejor» el *faktum* de la cultura política de las sociedades con pluralismo razonable y extender en cierto modo unos principios de justicia adelgazados a otra culturas, pero *la renuncia al constructivismo moral* imposibilita fundamentar la obligación moral. De donde se sigue, en primer lugar, que sólo los ciudadanos que *de hecho* tengan el sentido de lo razonable, tal como lo entiende el liberalismo político, estarán dispuestos a asumir virtudes «políticas», y, en segundo lugar, que en el ámbito internacional sólo las culturas que tengan un sentido de lo liberal razonable se sentirán obligadas a respetar tal derecho de gentes.

2) Por otra parte, según el liberalismo político, una vez formulados los requisitos de razonabilidad en el ámbito internacional,

1. N. Hoerster, «John Rawls' Kohärenztheorie der Normenbegründung», en O. Höffe (ed.), *Über John Rawls Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, pp. 57-76.

2. J. Rawls, «El derecho de gentes», en S. Shute y S. Hurley (eds.), *De los derechos humanos*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 47-86; «The Law of Peoples», en *John Rawls. Collected Papers*, ed. de S. Freeman, Harvard University Press, 1999, pp. 529-564.

se trata de confirmar que en una posición original, cubiertos con un «velo de ignorancia», los representantes de regímenes jerárquicos bien ordenados adoptarían el mismo derecho de gentes que los representantes de sociedades liberales.

Sin embargo, conviene recordar que la metáfora del contrato es una metáfora moderna occidental, tomada del derecho privado y llevada al derecho público. Constituye la sedimentación de unas doctrinas comprehensivas que interpretan a los seres humanos como seres autónomos, con capacidad de contratar en el campo mercantil y en el político. Pero los principios éticos que prestan legitimidad a los contratos políticos no pueden ser pactados, porque constituyen un presupuesto del contrato mismo: la obligación moral de cumplir los pactos nace del reconocimiento recíproco de seres con un valor interno.

2.2. En este sentido, parece más prometedor un procedimiento *hermenéutico-crítico*, como el que propone Michel Walzer, que un modelo hermenéutico-coherencial, como el del liberalismo político.

En efecto, en *Thick and Thin* se propone Walzer sugerir una cierta ética universal que respete, a la vez, la existencia de una cierta ideología universal y una «política de la diferencia», interpretándolas en su justo sentido[3]. Con este fin introduce una distinción entre «moralidades densas» (*thick moralities*), encarnadas en cada sociedad particular, y una «moralidad tenue» (*thin morality*), extensible más allá de las fronteras, pero sólo en casos críticos. Las moralidades densas y particularistas contendrían un núcleo de una moralidad tenue universalista, que se presenta de forma independiente cuando se produce alguna crisis social, personal o política. Con esta moralidad tenue es posible llegar a un conjunto de mandatos negativos, que podrían extenderse a todas las sociedades.

Parece, pues, posible detectar una *cierta moralidad universal* que, recordando la tradición de la segunda Tabla del Sinaí, se expresa en mandatos negativos. El método utilizado para descubrirla es sociohistórico y hermenéutico, porque se trata de adentrarse en las moralidades densas, y de descubrir en ellas la moralidad tenue que marca el límite de lo tolerable. Sin embargo, y en abierta contradicción con el presunto universalismo del que hemos hablado, desde esa moralidad tenue —dirá Walzer— no estamos legitimados para criticar otras

3. M. Walzer, *Thick and Thin*, Notre Dame/London, University of Notre Dame Press, 1994.

moralidades densas, sino sólo para lanzar críticas en el seno de la propia moralidad densa y, a lo sumo, para repudiar las injusticias más brutales y ofensivas.

Con ello prolongamos la tradición profética de Israel, según la cual el profeta lo es en su tierra, salvo Jonás que fue enviado a Nínive. El crítico social, heredero de esa tradición, mide a su sociedad por los ideales que ella pretende tener, por eso la crítica es *inmanente*, porque lo que le da fuerza son los ideales presentes en cada sociedad, y no cumplidos en ella[4]. La crítica social —dirá claramente Walzer— «no puede trabajar en una Agencia Universal, sino en una Agencia Doméstica».

Realmente, este idealismo crítico inmanente es incapaz de conjugar universalidad y diferencia, porque el método socio-histórico puede llevarnos a descubrir un denominador común, ya aceptado, e interpretable de diferente forma en cada «eticidad» concreta. Lo cual no es despreciable. Pero para construir una *ética universal*, que obligue universalmente, es preciso recurrir a un método trascendental que reflexione sobre los presupuestos irrebasables de los contratos y de la moralidad tenue. La opción debe ser también Jonás, y no sólo Elías.

2.3. El *modelo de la pragmática trascendental* practica esta reflexión sobre un hecho innegable, el hecho de la argumentación, desde la que se discuten la validez de los contratos y las posibilidades de la moralidad tenue. Justamente el descubrimiento de los presupuestos irrebasables de la argumentación permite fundamentar el carácter *obligatorio* de una ética universal, que se presenta como una ética de la responsabilidad o, mejor dicho, de una ética de la corresponsabilidad por las consecuencias de las acciones colectivas[5]. Qué significa este concepto de corresponsabilidad es lo que analizaremos en el siguiente punto.

3. *El principio de corresponsabilidad*

La reflexión trascendental sobre los presupuestos de la argumentación arroja como resultado una *norma ética fundamental* según la

4. M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

5. K.-O. Apel, «First Things First», en M. Kettner (ed.), *Angewandte Ethik als Politikum*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2000, pp. 21-50; A. Cortina y J. Conill, «Pragmática trascendental», en M. Dascal (ed.), *Filosofía del lenguaje* II. *Pragmática*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 137-166.

cual, por decirlo con Apel, cualquiera que argumenta *en serio* ha reconocido que «Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, porque en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales de una discusión, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión» [6].

Todos los seres dotados de competencia comunicativa deben, por tanto, ser reconocidos como personas para que tengan sentido nuestras acciones comunicativas, y este reconocimiento no es en absoluto inocuo. Constituye, por el contrario, a mi juicio, el núcleo de una ética normativa que despliega su fecundidad en los distintos ámbitos de la vida social, en los que configura el marco de las distintas éticas aplicadas: bioética, ética de la economía y la empresa, genética, ética de los medios de comunicación, ética de las profesiones.

Ahora bien, por lo que aquí nos importa en primera instancia un análisis del contenido de la norma fundamental descubre, al menos, los siguientes elementos:

1) Entre los interlocutores se reconoce un igual derecho a la justificación del pensamiento y a la participación en la discusión. Este igual derecho es expresivo del reconocimiento de la autonomía de la persona, a la que se debe invitar —cuando es afectada por una norma puesta en cuestión— a expresar sus intereses a través del discurso y a optar por los universalizables.

2) Todos los afectados por la norma puesta en cuestión tienen *igual derecho* a que sus intereses sean tenidos en cuenta a la hora de examinar la validez de la norma, aun cuando sólo fueran interlocutores virtuales.

3) Cualquiera que desee *en serio* averiguar si la norma puesta en cuestión es o no correcta deberá estar dispuesto a colaborar en la comprobación de su validez. Lo cual supone asumir un triple compromiso, que ningún hablante competente puede asumir en solitario y que exige, por tanto, *corresponsabilidad*:

a) El compromiso de velar, junto con otros, por que se respeten los derechos pragmáticos de los posibles interlocutores.

b) El compromiso de velar, junto con otros, por que se respeten los derechos humanos o derechos morales, sin los que resulta imposible ejercer los derechos pragmáticos.

c) El compromiso de intentar encontrar, junto con otros, las soluciones más adecuadas para que se respeten los derechos *a*) y *b*).

6. K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía* II, pp. 380 y 381.

d) El compromiso de intentar promover, junto con otros, las instituciones que mejor aseguren el respeto de estos derechos. Recordemos cómo, a mi juicio, los «derechos pragmáticos» son aquellos que los interlocutores tienen que presuponerse mutuamente en el nivel pragmático para que el discurso tenga sentido. Puesto que el discurso práctico es la prolongación necesaria de una acción comunicativa, cuando ha sido puesta en cuestión la pretensión de validez de la norma de acción, y puesto que la acción comunicativa es el mecanismo de coordinación de las restantes acciones humanas tendentes a fines, tenemos que concluir que los derechos pragmáticos son presupuestos de la racionalidad de cualquier acción con sentido.

Por otra parte, los derechos pragmáticos descubren, a su vez un tipo de derechos a los que cabría calificar de «humanos», siguiendo los pasos de la lógica del discurso práctico. Habida cuenta de que una norma de acción sólo puede tenerse por correcta si todos los afectados por ella han podido darle su consentimiento tras un diálogo celebrado en condiciones ideales de racionalidad, resultaría ineludible respetar un doble tipo de derechos: los referentes a la vida y las libertades básicas, y también ese tipo de derechos sin los que no se cumpliría el *télos* del discurso, el entendimiento mutuo, y cuya configuración tiene que ir siendo concretada históricamente. El *télos* del lenguaje es el acuerdo, y resulta imposible intentar alcanzar un acuerdo *en serio* sin procurar a quienes participan en el discurso un nivel material y cultural de vida que les permita dialogar en pie de igualdad.

Como comentamos anteriormente, cualquier consenso fáctico que decidiera violar alguno de los derechos expuestos iría en contra de los presupuestos mismos del procedimiento por el que se ha llegado al consenso, con lo cual la decisión tomada sería injusta. Por lo tanto, los consensos fácticos acerca de derechos humanos concretos, que pretenden ser «legalizados» en declaraciones y constituciones, deben respetar los derechos idealmente presupuestos y tratar de ir concretándolos históricamente, atendiendo a las circunstancias de cada caso.

Y regresando al hilo central de nuestra exposición, sucede que el compromiso de proteger los derechos pragmáticos y humanos es expresivo de una *responsabilidad*, que no puede ser individualmente asumida, sino que más bien exige la creación de instituciones adecuadas para protegerlos. De ahí que hablemos con Apel de un *principio de corresponsabilidad* que complementa al principio individual de responsabilidad[7].

7. K.-O. Apel, «First Things First», pp. 21-27.

4. *Corresponsabilidad y reconocimiento*

Sin embargo, esta corresponsabilidad brota de una fuente más profunda, la del reconocimiento recíproco entre los interlocutores actuales y virtuales del discurso, como seres autónomos, igualmente legitimados para participar en los discursos. Sólo si el reconocimiento recíproco es la categoría básica de la vida social, y no el *individuo* ni la *comunidad*, tiene sentido hablar de una ética global de la corresponsabilidad. Pero esta noción nos remite al descubrimiento que hacen dos seres humanos de que existe entre ellos una *ligatio*, que genera una *ob-ligatio*, una *ligadura*, que genera *ob-ligación*. Y esta *ligatio* puede entenderse al menos en un doble sentido:

1) Como vínculo entre los virtuales participantes en un diálogo, que es a la que nos conduce la pragmática trascendental.

2) Como vínculo entre seres humanos que se reconocen como «carne de la misma carne» y «hueso del mismo hueso».

Estas dos formas de vínculo son, a mi juicio, complementarias, de forma que si la segunda de ellas no se reconoce, entonces resulta difícil —por no decir imposible— que las personas quieran dialogar *en serio*, resulta difícil que llegue a interesarles en serio averiguar si son válidas normas que afectan a seres humanos.

En efecto, la *primera forma de reconocimiento* procede de la tradición socrática, que utiliza el diálogo como un procedimiento cooperativo para descubrir —por decirlo así— la verdad de las proposiciones y la corrección de las normas. La pragmática trascendental prolonga esta tradición y entiende que cualquiera que entra en un diálogo ha reconocido a su interlocutor como interlocutor válido y que, por lo tanto, debe respetar los derechos de sus interlocutores en una búsqueda cooperativa de la verdad y la corrección, si es que quiere comprobar la verdad de las proposiciones o la justicia de las normas.

La *segunda forma de reconocimiento* procede de la tradición que tiene su origen en el *Génesis*. No se trata aquí de reconocer al otro como interlocutor válido, ante el que tengo determinadas obligaciones si quiero comprobar la validez de las normas, sino del reconocimiento de otro como alguien que en cierto modo me pertenece y al que pertenezco, como alguien que es carne de mi carne y hueso de mi hueso.

No importa entonces si la relación entre los dos es simétrica o asimétrica, no importa qué derechos ni qué deberes surgen del descubrimiento de la ligadura que nos une. Importa que existe entre ambos esa *ligatio* de pertenencia mutua, de la que nace una *ob-ligatio* más originaria que el *deber*.

Ésta es la tradición de la Alianza, que es complementaria de la socrática y se encuentra también en los orígenes de la pragmática trascendental, en la medida en que ésta toma la categoría de reconocimiento recíproco como categoría central de la vida social. Prestar atención a este lado experiencial del reconocimiento recíproco es indispensable para la formación dialógica de la voluntad de los sujetos morales, porque sin esa experiencia es difícil que a una persona le interese averiguar *en serio* si es correcto el contenido de unas normas que afectan a seres con las que no les une ningún vínculo de pertenencia[8].

La *Gedankenlosigkeit*, la ausencia de pensamiento que Hannah Arendt identificaba con el Mal, puede proceder de la incapacidad de alcanzar un nivel de pensamiento superior al convencional, en el sentido de Kohlberg, pero también puede proceder de la falta de interés por averiguar si es correcta esa norma que afecta a seres humanos, sencillamente porque los seres humanos no interesan.

5. *Una situación paradójica*

Sin embargo, en el ámbito político de las democracias liberales se produce una situación paradójica. Ciertamente, las comunidades políticas con una forma de configuración democrática se someten a un principio democrático de legitimación de normas, tal como lo describe J. Habermas. El principio de la democracia expresa «el sentido performativo de la praxis de autodeterminación de los miembros de una comunidad jurídica, que se reconocen mutuamente como miembros libres e iguales de una asociación en la que han entrado voluntariamente»[9].

El principio de la democracia se refiere, pues, al intento de resolver la pretensión de validez de normas que, en principio, deben ser aceptables para los miembros de una comunidad jurídica que han aceptado voluntariamente entrar en la comunidad política o permanecer en ella. La comunidad política es para un individuo aquella que resulta más difícil abandonar, a pesar del creciente fenómeno de la emigración, y la legitimidad de las normas no puede proceder sino de la libre voluntad de los individuos, ya que no puede buscarse en algún origen divino.

8. Para la noción de razón experiencial ver J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.
9. J. Habermas, *Facticidad y validez*, p. 175.

Ésta es, pues, en principio la especificidad del mundo político a comienzos del tercer milenio. Que, a pesar de que el Estado nacional pierda fuerza en un proceso globalizador, y a pesar de que los tribalismos y los nacionalismos cobren fuerza, la unidad política básica sigue siendo una comunidad que se mantiene por el pacto de los miembros de la comunidad política. Las comunidades transnacionales, como la Unión Europea, todavía en ciernes, se entienden también como el resultado de un contrato entre los ciudadanos.

Lo específico del mundo político es, entonces, que la noción de pacto aparece como fuente legitimadora de las normas jurídico-políticas, pero un pacto entre miembros de la comunidad que hunde sus raíces en la doctrina que Ch. Taylor llama «atomismo», porque afirma la preeminencia del individuo y sus derechos en la vida social frente a cualquier sentido de pertenencia.

A mi juicio, el imperio de la racionalidad contractual en la vida política de las sociedades democráticas ha hecho que en la esfera política nuestra racionalidad dialógica se nos haya convertido en extraña. Por eso, a pesar de que la reflexión trascendental descubra como presupuesto irrebasable de la argumentación la ligadura entre las personas, como interlocutores válidos, la obligación de asumir la corresponsabilidad por las consecuencias de las acciones colectivas *necesita ser demostrada*. De ahí que siga teniendo pleno sentido la pregunta, por decirlo con Apel, «¿por qué debería asumir la corresponsabilidad?, ¿hay algún fundamento racional para ello?»; y, por decirlo con Böhler, «¿por qué hay que ser moral?». En el mundo político ha triunfado el relato del contrato frente al de la corresponsabilidad basada en el reconocimiento recíproco. ¿Por qué ha sido así? A mi juicio, porque el modelo del *contrato* parece ser «*analítico*, en lo que se refiere al querer», en una sociedad cuyo supuesto básico es que el núcleo básico de la vida social lo constituye el individuo con sus derechos.

Recordemos cómo Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ante la pregunta «¿cómo puede pensarse la coacción del querer, que expresa el imperativo?» ofrece dos respuestas. En el caso de los imperativos hipotéticos, «el que quiere el fin, quiere también los medios indispensables que están en su poder». Por eso esta proposición —dirá Kant— es «*analítica*, en lo que se refiere al querer», porque el imperativo extrae el concepto de las acciones necesarias para alcanzar ese fin del mismo concepto del querer ese fin. El concepto de «voluntad de un ser racional» se despliega analíticamente en el sentido de que «el que quiere el fin quiere los medios», con lo cual no hay ningún avance del saber práctico.

Podríamos añadir por nuestra cuenta que, aplicada al mundo político, la racionalidad de los mandatos hipotéticos puede expresarse de distintas formas, según la situación. Quien obra con prudencia puede utilizar el conflicto como medio para alcanzar un fin, cuando parece más adecuado, o bien puede utilizar el contrato, por entender que la cooperación puede resultar más adecuada para alcanzar los fines que se persiguen. En este sentido, y por utilizar la metáfora kantiana de *La paz perpetua*, un pueblo de demonios estúpidos opta por el conflicto de forma permanente, mientras que un pueblo de demonios inteligentes opta por el contrato para formar una comunidad política, entendida como un Estado de derecho. En este caso, la obligación de los mandatos que han sido acordados mediante contrato parece ser analítica con respecto al querer, porque los individuos que sellan el pacto, buscando con ello un fin, deben querer también los medios que les conducen a él. Por eso parecen ser sólo racionalmente responsables de aquello a lo que se han comprometido, sea expresamente, sea implícitamente.

Sin embargo, regresando a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en el caso del imperativo de la moralidad, resulta muy difícil discernir su posibilidad, porque es una proposición sintético-práctica *a priori*, que no deduce analíticamente el querer una acción a partir de otra presupuesta, sino que la enlaza de modo inmediato con el concepto de la voluntad de un ser racional como algo que no está contenido en él. El imperativo categórico supone una ampliación del saber práctico, una síntesis, cuyo lugar trascendental es preciso investigar mediante deducción trascendental, para dilucidar las razones de su fuerza obligatoria.

Aplicando estas palabras al ámbito político de las democracias liberales podríamos decir que la corresponsabilidad que trascienda las convenciones puede ser un principio verdadero en distintas doctrinas comprehensivas del bien, pero no pertenece al núcleo de las cuestiones de justicia básica ineludibles, ni en el seno de una comunidad política, ni en el ámbito internacional. El relato de los demonios inteligentes es el que prima en el ámbito político para justificar la legitimidad de la legalidad democrática. Por eso la obligación de la corresponsabilidad resulta, *prima facie*, extraña. No es analítica, sino sintética: se añade al concepto de voluntad de un ser racional, porque la «voluntad de un ser racional» en el ámbito político es, en el mejor de los casos (en el de los demonios inteligentes), la racionalidad contractual.

La narración del contrato se ha apropiado del mundo político en las democracias liberales y los demás relatos (el republicano, en la tra-

dición de Aristóteles y Hannah Arendt, el comunitario y el dialógico) se han convertido *de facto* en relatos marginales. Los relatos marginales tienen sin duda una influencia, pero no ocupan el centro. Y, sin embargo, la reflexión descubre que el contrato no es suficiente, sino que son unos presupuestos trascendentales los que le dan sentido y legitimidad.

Por eso, es necesario seguir contando la narración del reconocimiento recíproco, porque sin ella es imposible descubrir la *ligatio* que une a unos seres humanos y otros, y que es la fuente de sentido de la *ob-ligatio* de unos hacia otros, el vínculo que es la fuente de la solidaridad.

VI

NO HAY SOMBRA SIN CUERPO. JUSTICIA Y GRATUIDAD

Capítulo 11

LOS BIENES DE LA TIERRA Y LA GRATUIDAD NECESARIA

1. *Los bienes de la tierra son bienes sociales*

Los seres humanos aman la vida, quieren vivir, pero quieren *vivir bien.* Por eso en ocasiones gentes que parecen «tenerlo todo» (éxito social, dinero, aprecio) un día se suicidan y nadie entiende por qué. Querían vivir bien, y no lo consiguieron.

Pero para que todos vivan bien, para que la vida en plenitud llegue a todos los lugares, es urgente abrir caminos, abatir murallas, allanar los senderos escarpados, horadar los montes, y distribuir por fin esos bienes que están todavía tan lejos del alcance de todos los hombres, mujeres y varones: los bienes de la Tierra. ¿Cuáles son esos bienes y cómo son?

Empezaremos por el *cómo*: los bienes de que vamos a hablar son bienes sociales. Las personas que disfrutan de ellos pueden hacerlo porque viven en sociedad y sólo por el hecho de compartir la vida con otros gozan de unos bienes que no existirían en una vida en solitario. Desde el tipo de alimento que toman, condimentado según su cultura y sus tradiciones, cultivado según los avances técnicos y el nivel de desarrollo del país, hasta el placer de leer un libro o navegar por los mares de Internet, son bienes sociales, socialmente ideados, producidos e incluso consumidos. Porque lo que producen las personas y lo que consumen es fruto del trabajo y del uso y costumbre de su sociedad.

Por eso es tan falsa aquella ideología del «individualismo posesivo», situada en las raíces del capitalismo moderno, según la cual ca-

da hombre es dueño de sus facultades y del producto de sus facultades, sin deber por ello nada a la sociedad[1]. ¿Existe algún ser humano que haya producido en solitario los bienes de los que disfruta, sean muchos o pocos?

La historia de Robinson Crusoe no es la de un «individualista posesivo», dueño en solitario de los bienes que produce, porque trae de su civilización todos los conocimientos que aplica en la legendaria isla. Que, a mayor abundamiento, no es tan desierta como pudiera parecer a primera vista, sino que está habitada, y empieza lo mejor del relato con la aparición de Viernes. «Te llamarás Viernes —dice Robinson al nativo que sale a su encuentro en la isla—, porque ése es el día en que nos hemos conocido». Esto es carne de mi carne y hueso de mi hueso. La historia del *reconocimiento recíproco*, que había empezado ya en el mundo civilizado, la historia del *Génesis*, del comienzo del mundo humano.

Nadie es dueño en exclusiva de sus facultades, porque tendrían un desarrollo totalmente diferente si no hubiera podido cultivarlas en sociedad. La voluntad y el ingenio, el sentimiento y la razón no serían siquiera los de ese «eslabón perdido» humano que ya vivía con otros semejantes. Nadie es dueño en exclusiva del producto de esas facultades, socialmente desarrolladas, ni tampoco de los bienes que le llegan por herencia. Por herencia familiar o por herencia política, que ningún mérito tienen quienes nacen en Estados Unidos o en Europa para reclamar como propios, en exclusiva, esos bienes materiales e inmateriales que ni sueñan en América Latina, no digamos en África. La «lotería social» es un hecho que no legitima a quienes salen favorecidos con los mejores premios para creer que es suyo lo que tienen, porque no lo es. Aunque en muchas ocasiones hayan aplicado su trabajo, el premio en su conjunto era también el producto del esfuerzo social.

Los bienes de la tierra son, pues, bienes sociales y por eso tienen que ser socialmente distribuidos. Y no sólo en un país, sino en el conjunto de la humanidad, que a fin de cuentas es la que los produce; más en tiempos de globalización, en los que se echa de ver que nadie hace nada en exclusiva, que la interdependencia es la clave de la producción y el consumo, aunque personas y países sigan aferrados a la falsa ideología del individualismo posesivo, sigan convencidos de que los productos son suyos. Por eso se permiten vetar posibles acuerdos que favorecerían a los más desprotegidos, porque

1. A. Cortina, *Hasta un pueblo de demonios*, cap. IV.

les conviene hacer creer que los bienes de la tierra son suyos (capitales financieros, patentes), que ellos los han producido y hacen con lo suyo lo que bien les parece. Sin tener en cuenta que todos somos deudores de los excluidos, como mínimo, porque no se esfuerzan en arrebatarnos lo que tenemos tanto en el ámbito local como en el mundial.

2. *La pluralidad de los bienes*

Sin embargo, para que los seres humanos puedan vivir y vivir bien es preciso que esos bienes puedan ser disfrutados por todos los que son sus legítimos dueños. De ahí que desde hace al menos tres décadas cuantos se interesan por la ética y la filosofía política traten de dilucidar cuáles son los *criterios* adecuados para distribuir los bienes con justicia. Empezó Rawls, en su *Teoría de la justicia*, apuntando a la equidad como criterio para la distribución y, sin embargo, algún pensador más avisado puso el dedo en la llaga al señalar que no existe un solo criterio para llegar a distribuciones justas, que existen criterios diversos e importa averiguar de qué tipo de bien estamos tratando antes de determinar cuál es el criterio justo para distribuirlos[2]. Evidentemente, en cuanto se habla de distribución se piensa en productos económicos, pero realmente no son los únicos, y esta ceguera ante la pluralidad de los bienes no favorece la justicia al repartirlos, porque algunos quedan olvidados, como si no existieran, como si no fueran imprescindibles para vivir bien.

Walzer, por su parte, enumera doce bienes y dedica cada uno de los capítulos de su libro *Las esferas de la justicia* a reflexionar sobre cada uno de ellos. Es conveniente recordarlos y añadir algunos más, repensándolos por nuestra cuenta en este comienzo de milenio, por no destruir la mayor parte de la riqueza social. Serían los siguientes:

La *pertenencia* a una comunidad política, como ciudadano, trabajador invitado, inmigrante, asilado, que es asunto central en el cambio de siglo, tanto por dirimir qué significa ser *ciudadano* como cuál es la forma de pertenencia de los inmigrantes[3].

La *educación*, indispensable —podríamos decir con Sen— para lograr una *igualdad de capacidades*. Siguiendo al mismo Sen, el bienestar de las personas y de los pueblos no depende exclusivamen-

2. M. Walzer, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1993.

3. A. Cortina, *Ciudadanos del mundo*; J. Rubio, J. M.ª Rosales y M. Toscano, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid, Trotta, 2000.

te, ni siquiera principalmente, del nivel de ingreso, sino también en muy buena medida de la cultura de las gentes que manejan el ingreso. Sociedades con un PIB más elevado han alcanzado un nivel de bienestar menor que otras que, a pesar de tener un PIB más bajo, gozaban de mayor cultura[4].

La *seguridad y el bienestar*, referidos a los tiempos de mayor vulnerabilidad de las personas, cuando son niñas, cuando ya son ancianas, cuando están enfermas o desempleados. Y conviene recordar en este punto, en lo que hace a nuestro país, que la privatización de la sanidad y el deterioro de la enseñanza pública no pueden llevar sino a fomentar desigualdades extremadamente injustas: que el Estado nacional del bienestar sólo puede ser sustituido por un *sistema mundial de justicia*.

El *dinero y los productos del mercado*, cuya posesión identifica con la felicidad una sociedad estúpidamente consumista. «¿Qué nos hizo creer —es la inteligente pregunta de Scitovsky— que el consumo de productos del mercado da la felicidad?»[5].

Los *cargos* y *puestos de responsabilidad*, que deben distribuirse atendiendo al criterio de la competencia, frente al «amoralismo familista», así como pedir responsabilidades.

El *trabajo duro*, que no es un bien, sino un mal, porque nadie quiere bajar a la mina o recoger la basura, si puede evitarlo, de ahí que convendría hacer estos trabajos rotativamente o bien premiarlos con sueldos elevados.

El *tiempo libre*, tan escaso en sociedades volcadas al trabajo y la ganancia y, sin embargo, cada vez más valorado por las personas como peldaño indispensable para una vida de calidad. Que la calidad de la vida no depende de la cantidad de los productos del mercado, sino de otros bienes como el tiempo disponible.

El *poder político* que, para ser justo, debería distribuirse según criterios democráticos de participación ciudadana, y ejercerse con vistas al interés común. Habida cuenta de que el mecanismo representativo no procede de la tradición democrática, los representantes deberían esforzarse especialmente en mostrar con hechos que ésa es una desigualdad justificada por el logro del bien común[6].

4. A. Sen, *Desarrollo y Libertad*, Barcelona, Planeta, 2000.
5. T. Scitovsky, *Frustraciones de la riqueza. La satisfacción humana y la insatisfacción del consumidor*, México, FCE, 1986; A. Cortina, «Ética del consumo», en J. A. Gimeno (coord.), *El consumo en España: un panorama general*, Madrid, Fundación Argentaria/Visor, 2000, pp. 203-213.
6. R. Dahl, *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1992.

La *autoestima*, sin la que ninguna persona puede ejercer gustosamente sus capacidades para llevar una vida en plenitud. Por eso una sociedad que desee ser mínimamente justa está obligada a proporcionar a sus gentes lo necesario para que puedan estimarse a sí mismas y desarrollar con confianza sus planes de futuro.

Como en su tiempo ya apuntó Adam Smith y repite hoy Sen con frecuencia, una sociedad debe pertrechar a sus miembros de aquellos bienes que les permiten «presentarse en público sin avergonzarse». Que en la Inglaterra de Smith sería, por ejemplo, llevar zapatos de cuero, entre otras cosas, y en la España del tercer milenio serán otros bienes, pero lo que importa es que cada sociedad se sepa y sienta deudora de sus miembros en lo que respecta a los bienes que condicionan socialmente su autoestima. Y no sólo en el nivel local, sino en el cosmopolita.

Los *beneficios de las tecnología punteras*, que en un universo «globalizado» no pueden quedar sólo en manos de una pequeña porción de la humanidad, tanto más cuanto que son todos los seres humanos los afectados por sus consecuencias, e incluso las generaciones futuras.

El *reconocimiento* que unos miembros otorgan a otros y que condiciona en gran manera la autoestima y el autorrespeto. Poder estimar las propias fuerzas es un bien básico, sin el que ninguna persona tiene deseos de emprender ningún proyecto vital. Pero, una vez superado ese escalón, las sociedades otorgan honores a unos ciudadanos por sus méritos, porque han colaborado de una manera especial a que la sociedad sobreviva y mejore.

La *igualdad*, por la que nadie debería poseer un bien de estas esferas con el que pudiera comprar todos los demás.

Todos estos bienes podrían articularse en lo que llamaríamos las *condiciones de la libertad*, las condiciones que una sociedad se ve obligada a promocionar para que sus miembros puedan proponerse sus proyectos de felicidad. Estas condiciones fomentan las capacidades de las personas para llevar adelante una vida feliz.

Y, llegados a este punto, vamos a hacer un alto en el camino, aunque nos quedan por comentar algunos bienes sociales de los que quisiera ocuparme más despacio, así como de la afirmación acerca de que la igualdad exige que nadie pueda comprar desde un bien todos los demás.

Como con todo acierto afirma Walzer, la igualdad social exige que en una sociedad no exista un *bien dominante*. Ni el dinero, ni el poder político, ni el poder religioso, ni la pureza de sangre deberían tener patente de corso en una sociedad para adquirir todos los demás

bienes, porque entonces algunas personas se apoderan de todos ellos y excluyen a otro conjunto de personas que no pueden gozar de ninguno. A estos últimos —podría haber añadido Walzer— llamaríamos hoy *excluidos*, y a menudo se trata de países enteros.

Ejemplos de bien dominante los hay en todas las sociedades. Han ocupado este puesto el poder religioso, sobre todo, en el mundo antiguo y medieval, la nobleza de sangre en esos mismos mundos, el dinero y el poder político en las sociedades modernas y en todo tiempo. Desde uno de esos dos bienes es posible comprar el otro y a partir de ahí adquirir los restantes: la presencia en la «prensa del corazón», la posibilidad de conseguir premios literarios, incluso de recibir algún doctorado *honoris causa*, el éxito en el mundo romántico, incluso la especial atención en el religioso. Y, con un poco de suerte, como alguien comentaba en una ocasión en broma, incluso la posibilidad de disfrutar de los trabajos penitenciarios, si al cabo de tantos bienes se acaba descubriendo que la forma de adquirirlos no se ha atenido a la legalidad vigente.

Sin embargo, el problema no es aquí sólo de legalidad, sino también de moralidad. ¿Es justa una sociedad en la que teniendo algunos bienes puedan adquirirse los restantes, mientras algunas personas no pueden disfrutar de ninguno de ellos? Evidentemente no, pero lo que es evidente de palabra parece no serlo tanto de obra, porque en las sociedades avanzadas poder económico y poder político son bienes dominantes y ejercen de tales.

Por último, quedan en reserva *algunos bienes* de los que no hemos querido ocuparnos sino al final, porque normalmente no son considerados como el tipo de bienes que una sociedad debe distribuir.

Entre ellos cuenta la *gracia divina*, cuya «distribución» es tarea de las instituciones religiosas, de sus miembros y de sus cargos oficiales. Las iglesias, las sinagogas y mezquitas, los centros de meditación budista o hinduista ofrecen a la sociedad lo que consideran un bien precioso, pero igualmente lo hacen los sacerdotes, los rabinos y los conocedores del *Corán*, los maestros de vida espiritual. También ellos ofrecen a la sociedad algo que consideran valioso y, aunque tiene que haber una clara separación entre ellos y el Estado, una sociedad pluralista, que aprecia la diversidad de bienes, debe ofrecer el marco en el que pueda ser distribuida también la gracia divina.

Y existen también otros bienes en la sociedad local y global, poco mencionados en el haber de las sociedades. Existen el *cariño*, sin el que resulta imposible sobrevivir, el *sentido* de la vida y la *esperanza*, el *consuelo* en tiempo de tristeza, el *apoyo* en situaciones de especial vulnerabilidad. Los dispensadores de estos bien no son ni el

poder político ni el económico, sino sobre todo las familias, los amigos, las comunidades vecinales, las asociaciones solidarias, las asociaciones religiosas. ¿Por qué estos bienes, indispensables para la vida humana, no entran nunca en la relación de la que hablan las diversas teorías de la justicia?

Llegados a este punto nos atreveremos a aventurar una hipótesis. En las sociedades, efectivamente, deben distribuirse bienes diversos, y cuanto mayor la diversidad, mayor también la riqueza social. Arrumbar cualquiera de los bienes, excluirlo del «mercado», de la oferta y la demanda, es privar a los ciudadanos de un «producto» por el que podrían optar si lo conocieran.

Sin embargo, como hemos intentado mostrar, el número de bienes es mucho mayor que los doce que propone Walzer, y resulta más adecuado a la realidad de las cosas pensar primero en cuáles son y después en qué esfera social debe asumir su distribución. Pero, a mayor abundamiento, la naturaleza de cada uno de los bienes sociales es tan distinta que no sólo es preciso pensar en distintos criterios de distribución, en distintas «esferas de la justicia», sino en que algunos de ellos trascienden el marco de lo justo y de lo injusto, entran en el amplio sendero de la gratuidad.

En cuanto a los bienes, habría, pues, dos grandes esferas en el haber de las sociedades, los *bienes de justicia* y los *bienes de gratuidad*. Comprender la naturaleza de cada uno de ellos y trabajar por que todos los seres humanos puedan disfrutarlos es indispensable para abrir realmente caminos a la vida plena.

Que ésa es, a fin de cuentas, la tarea de las religiones, la de abrir caminos a la vida plena, exigiendo a quien corresponda justicia para los injustamente tratados, haciendo la justicia cuando aquellos a quienes corresponde hacen oídos sordos, dando gratuitamente lo que sólo graciosamente puede ser dado. No se trata con esto de reclamar exclusividad, porque el ámbito de las asociaciones solidarias crece afortunadamete, pero sí de recordar que éste es el sentido por el que nacieron las religiones, el sentido por el que importa seguir contando sus parábolas, el sentido sin el que pierden el sabor. Y si la sal se vuelve insípida, ¿quién le devolverá el sabor? De nada sirve ya, sino para ser pisada y olvidada.

3. *Bienes de justicia y bienes de gratuidad*

Como hemos ido comentando a lo largo de estas páginas, «bienes de justicia» son aquellos que componen lo que hoy llamamos una vida con un mínimo de calidad. Alimento, vivienda, vestido, trabajo,

libertad civil y política, atención social en tiempos de especial vulnerabilidad, los elementos para no tener que avergonzarse en público, son aquellos bienes que un ciudadano, por el hecho de serlo, puede exigir en su comunidad política con *todo derecho*. Pero no sólo eso: son aquellos bienes que toda persona, por el hecho de serlo, puede exigir a la humanidad en su conjunto con *todo derecho*.

No hablamos aquí de regalos ni de favores, sino de *exigencias de justicia* a las que corresponden *deberes igualmente de justicia*. No hablamos aquí de concesiones, sino de *mínimos de justicia exigibles*.

Nadie garantiza, obviamente, que quien los posee vaya a lograr la felicidad, ni que deje de alcanzarla quien no goza de ellos. Grupos que carecen de lo que otros consideran como bienes imprescindibles llevan una vida buena, mientras que son sumamente desgraciadas personas que «lo tienen todo». Sin embargo, esto, que es verdad desde el punto de vista de las realizaciones personales, e incluso grupales, no exime a las sociedades del deber de proporcionar a todas las personas de la Tierra aquellos bienes que ya se consideran básicos para la calidad de vida, como ingresos, vivienda, atención sanitaria, seguridad o educación. Qué haga después con ellos cada persona es sin duda opción suya, pero las sociedades tienen el deber de justicia de proporcionárselo, y otra cosa es cinismo burdo.

Ciertamente, para este tipo de bienes es perfectamente adecuado el discurso político tejido por el mundo liberal, ese discurso que venía interpretado de forma tan plástica por la metáfora del *contrato*. Las personas —quería dar a entender la parábola del contrato social— tienen unas necesidades que desean satisfacer y para ello crean la comunidad política mediante un pacto por el que renuncian a actuar según sus apetencias y ganan con ello que la comunidad se vea obligada a satisfacer esas necesidades. La comunidad política es legítima únicamente si se esfuerza realmente por satisfacer esas necesidades, por eso se dice que los ciudadanos tienen *derecho* a que se satisfagan.

Pero, a mayor abundamiento, habida cuenta de que cada persona es miembro de esa república universal que es la humanidad, cada persona tiene derecho a que se satisfagan esas sus necesidades básicas. Como diría Kant, el concepto de ciudadanía cosmopolita sigue siendo válido como idea regulativa, que sirve como orientación para la acción y como crítica de las situaciones fácticas en las que esa ciudadanía no es respetada como merece serlo.

El discurso político del Leviatán, aunque dulcificado con la interpretación kantiana del contrato, es un buen medio de expresión

para poner de relieve que las personas están legitimadas para *exigir* la satisfacción de esas *necesidades*, con lo cual esas necesidades se convierten en *derechos* que otros tienen el *deber* de proteger si no quieren perder su legitimidad, si no quieren caer en flagrante *injusticia*. Porque el mundo de los bienes que se pueden exigir con toda autoridad es el mundo de los *bienes de justicia*, que han ido ampliándose a lo largo de la historia. Hoy en día podrían concretarse en los derechos humanos de las tres primeras generaciones, como también en la noción de una ciudadanía social y económica cosmopolita. ¿Quiénes están obligados a cumplir esos deberes?

En principio, cuando una comunidad política toma la forma de «Estado social de derecho» se compromete constitucionalmente a posibilitar que todos sus ciudadanos puedan disfrutar de esos bienes, sea de forma indirecta, sea de forma directa. Descubrir cuáles son los mejores mecanismos para conseguirlo es la tarea que compete a la comunidad política en general, pero muy especialmente a los gobernantes, cuya misión no consiste en posicionarse en el partido, repartir prebendas, medrar personal y grupalmente. Arbitrar procesos de decisión a través de la deliberación pública, mecanismos de control para los representantes y procedimientos para exigir responsabilidades es labor del Estado y, sobre todo, de los gobiernos.

Las comunidades políticas tienen, pues, el *deber de justicia* de hacer posible que todos sus miembros posean los bienes de justicia que hemos mencionado, y precisamente en procurarlo reside la clave de su legitimidad. De ahí que los ciudadanos tengan *derecho* a exigírselos.

Pero no sólo las comunidades políticas tienen este *deber de justicia*, no sólo sus ciudadanos tienen este *derecho*, sino que cualquier persona, por el hecho de serlo, tiene derecho a los bienes de justicia y puede reclamarlo como tal. ¿A quién? Como mínimo, a cuantas sociedades se ufanan de haber ratificado la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948.

Como ya hemos mencionado, los bienes que venimos comentando son exigibles desde una *ética cívica*, que no es «minimalista», como algunos han creído o querido entender, sino una ética de mínimos de justicia en la medida en que dejar de proporcionar estos bienes implica caer bajo mínimos de moralidad. Como la ética cívica se expresa en distintas esferas sociales, son bienes de justicia los que dan sentido a cada una de las actividades sociales: las familias deben velar por los hijos, los profesionales han de proporcionar el bien de su profesión, la opinión pública debe poder expresarse libremente, la esfera económica debe crear riqueza para todos los seres humanos.

En todos estos ámbitos deberían ser pioneros esos grupos que hunden sus raíces en la experiencia de la alianza, esos grupos cuya existencia no tiene más sentido que el de encarnar socialmente las exigencias del reconocimiento recíproco. El amplio ámbito de las organizaciones solidarias, el amplio ámbito de las religiones. Descubrir situaciones de injusticia y denunciarlas, ayudar a hacer justicia son tareas suyas. Pero no sólo en declaraciones universales, sino sobre todo en las situaciones concretas, en el día a día, en las instituciones en las que las personas trabajan como profesionales: en el hospital, en la universidad, en la escuela, en el taller. Y no sólo refiriéndose al pasado (Galileo, la guerra civil), sino sobre todo al presente.

Criticar las injusticias del momento presente en la vida cotidiana es la gran revolución pendiente.

4. *Alianza y gratuidad*

Sin embargo, con esto, con ser mucho e irrenunciable, no basta. Hay una gran cantidad de bienes sin los que la vida no puede ser buena y que tienen la peculiaridad de que *ningún ser humano tiene derecho* a ellos, *ninguna persona puede reclamarlos en estricta justicia.*

Nadie tiene derecho a ser consolado cuando llega la tristeza.

—Se *me* ha muerto mi hijo y es lo que más quería en el mundo.

—Ya lo siento —dirá el funcionario—, rellene la instancia y le avisaremos cuando le llegue el turno.

—¿Cuánto tardarán en avisarme?

—No menos de dos meses, porque hay una lista de espera muy larga.

—Pero es ahora cuando necesito que me consuelen. Y yo —¿sabe usted?— pago impuestos.

Nadie puede exigir esperanza, si ya no espera nada.

Y al otro lado del hilo no puede haber sólo un psicólogo que domina las técnicas de la persuasión, como si las personas fuéramos tontas, rematadamente tontas. Porque quien no tiene esperanza tampoco puede darla.

Nadie puede reivindicar que alguien le contagie ilusión.

«A los chicos de hoy no les ilusiona nada» —dicen unos adultos aburridos, que fueron del 68 y no les queda imaginación más que para hablar de vinos caros, comidas exquisitas, viviendas de ensueño.

¡Si al menos hubieran vendido su alma al diablo por el amor de Margarita, la cosa hubiera tenido gracia!

El diablo es el misterio, Margarita es el amor.

¡Pero vender el alma a la vulgaridad de la sociedad de consumo y repetir después la «moralina burocrática», la condena a la exclusión y el racismo, la defensa de los derechos humanos...!

Y se extrañan de no contagiar ilusión[7].

Nadie puede reclamar en una ventanilla un sentido para su vida.

Javier Gafo iba a visitar a Ramón Sampedro y le decía que también en esas condiciones de sufrimiento la vida puede tener un sentido. Pero Ramón no lo veía y pidió que le ayudaran a morir.

Nadie tiene derecho a ser amado cuando le hiere la soledad.

Cuenta Diego Gracia que en un hospital un paciente pedía ayuda para morir, porque la calidad de su vida le parecía inferior a la muerte. Pero hete aquí que se enamoró de la enfermera y ya no quería morir.

Sonríen ante la historia los más, pero se les hiela la sonrisa en los labios ante la pregunta ¿es que tienen obligación las enfermeras de enamorar a los pacientes que no desean seguir viviendo?

Nadie tiene derecho a confiar en que el final de la historia no será el más rotundo de los fracasos o la más insustancial banalidad.

Porque el final de la historia puede ser un *optimum*, pero visto cómo se comporta la especie humana (guerra, hambruna, destrucción de la ecosfera), lleva todas las trazas de ser un *pessimum*.

No son éstos, y otros semejantes, bienes a los que «se tiene derecho» y que otros tienen «el deber» de proporcionar, y, sin embargo, son *necesidades* que las personas tenemos para llevar adelante una vida buena, son necesidades que sólo se pueden acallar con otros. Con otros que han descubierto no el *deber de justicia*, sino la *ob-ligación graciosa* de tener los ojos bien abiertos ante el sufrimiento.

Y es que no todas las necesidades humanas para llevar adelante una vida buena pueden, ni podrán nunca, ser protegidas con un derecho. Cierto que, como hemos visto, la satisfacción de muchas de esas necesidades se consideró durante mucho tiempo como objeto de un «deber imperfecto de beneficencia» y no como objeto de un «deber perfecto de justicia». Cierto también que la historia de Occidente puede contarse, como aquí hemos hecho, como la paulatina conversión

7. A. Cortina, *Hasta un pueblo de demonios*, cap. III.

de los deberes de beneficencia en deberes de justicia, como el desarrollo de la idea de justicia. Pero no estamos hablando ahora de esos dos tipos de deberes y derechos, sino de otra cosa muy distinta. Estamos hablando de la diferencia que existe entre una suerte de necesidades que pueden convertirse en derechos y cuya satisfacción puede, por tanto, exigirse en justicia, y otras necesidades que *jamás podrán exigirse en justicia*, porque sólo pueden satisfacerse desde *la abundancia del corazón*. Por eso no las llamamos «de beneficencia», sino «*de gratuidad*»: porque jamás podrán ser objeto de *contrato*, sino que sólo podrán nacer de la *alianza*.

En el año 1885 el filósofo francés Jean-Marie Guyau publicó un libro que llevaba un hermoso título: *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción*. Se refería en él a la célebre invitación de san Agustín: «Ama, y haz lo que quieras», tan conectada en realidad con la moral del Superhombre nietzscheano, que vive de la superabundancia, más allá de toda obligación y sanción, como recuerda Jesús Conill en *El poder de la mentira*. En un caso y otro los términos «obligación» y «sanción» vienen cargados de connotaciones tenebrosas, pertenecientes a ese mundo de los mandatos y las prescripciones, ante el que las personas preguntan: «¿y por qué debo?».

Sin embargo, y sin negar a ambas propuestas la belleza que les corresponde, conviene desdramatizar el término «obligación».

El vocablo *ob-ligatio* se refiere, más que a mandatos, al hecho de que las personas están necesariamente ligadas, sea a la *realidad*, de la que no pueden «des-ligarse», sea a *otras personas*, sea a la *comunidad* en la que viven, sea a la *humanidad* de la que forman parte, sea a un *Dios* al que como fundamento último de su existencia están religados[8]. De ahí que la obligación represente una forma ineludible de ser persona, hasta tal punto de que quien no se siente ligado a nada ni a nadie, en vez de ser supremamente libre, es supremamente desdichado.

La libertad no reclama tanto destruir todos los lazos, todas las ligaduras, como discernir cuáles esclavizan y cuáles, por el contrario, refuerzan el ser sí misma de una persona. La libertad humana nunca es *ab-soluta*, suelta de todo, desligada de todo, sino *ob-ligada*, ligada a las personas y las cosas que son parte mía, que son valiosas en sí mismas y por eso están más allá de cualquier precio, más allá de cualquier cálculo.

En el extremo de un puente nuevo —cuenta Heinrich Böll— ha colocado la empresa constructora una caseta para que un empleado

8. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 1984.

cuente el número de personas que lo cruzan. Con los datos obtenidos harán los expertos multiplicaciones y divisiones, extraerán porcentajes y aventurarán pronósticos. Con escrupulosa puntualidad cumple el empleado su tarea contabilizadora, excepto en dos momentos del día, cuando su amada cruza el puente para ir al trabajo y para regresar a casa. Porque no quiere verla contada, cuantificada, convertida en un número que se multiplica y divide, que sirve de base para formular porcentajes y pronósticos. Porque es para él «La amada no cuantificada», «Die ungezählte Geliebte».

Y es que en realidad la vida plena, la que corre por las venas de los seres humanos, es una inmensa objeción de conciencia frente a la cuantificación, una enmienda a los porcentajes, una continua desobediencia a los pronósticos, una apuesta en último término por aquello que tiene valor y es insensato fijarle un precio.

Por eso hay una *ob-ligación* más profunda que la del deber, aunque por desgracia se nos haya educado en la cultura del deber. Hay una «ob-ligación» que nace cuando descubrimos que estamos *ligados* unos a otros y por eso estamos mutuamente ob-ligados, que los otros son para nosotros «carne de nuestra carne y sangre de nuestra sangre», y por eso nuestra vida no puede ser buena sin compartir con ellos la ternura y el consuelo, la esperanza y el sentido.

Es el descubrimiento de ese *vínculo misterioso* el que lleva a compartir lo que no puede exigirse como un derecho ni darse como un deber, porque entra en el ancho camino de la *gratuidad*.

Capítulo 12

EL FUTURO DEL CRISTIANISMO

1. *Religión proactiva, no reactiva*

Cuando un nuevo milenio comienza, el tercero en este caso del nacimiento de Cristo, no es extraño que menudeen las preguntas por el futuro de algunos saberes («el futuro de la filosofía», «el futuro de la teología») y de algunas causas («el futuro de la solidaridad», «el futuro del socialismo»). Precisamente de aquellos saberes y causas que parecen estar perdiendo el tren de la historia y quedando en la cuneta, porque al preguntar por el futuro más que preocuparnos por un tiempo verbal nos interesa saber si lo tienen. Si, dicho en lenguaje empresarial, se trata de saberes y causas «competitivas», es decir, de las que cabe suponer que serán viables en el futuro y que generarán nuevos «clientes».

Ocurre, sin embargo, que con las preguntas mismas revelamos claramente el carácter de la época presente más que de la venidera (de la que nada sabemos), porque en tiempos de Cristo o en la Edad Media pocos preguntarían por el futuro de la religión o de la teología, mientras que ahora nadie pone en cuestión el de la economía, el poder político, el derecho o la tecnología. ¿Habría pregunta más estúpida que la que cuestionara la viabilidad de esas actividades sociales? Pocas habría, sin duda, porque interrogarse tiene sentido con las que están, al parecer, en crisis.

Las crisis —conviene recordarlo— rara vez son universales, y en países como los islámicos y en un buen número de países de América Latina, por poner ejemplos claros, carece de sentido preguntarse

por la viabilidad de la religión. Se hace habitualmente en las sociedades occidentales con democracia liberal, y sobre todo en las europeas, en las que concurren *al menos tres factores* a mi juicio decisivos, que iremos desgranando al hilo de este capítulo, para hacer desde ellos *propuestas proactivas, que no reactivas.*

Los saberes y actividades que perecen con las crisis son los reactivos, los que van a remolque de la historia, los que no tienen más reflejos que los de reaccionar ante los cambios sociales, tarde y mal. Sobreviven, por el contrario, y vigorizan la vida humana los que *anticipan el futuro, creándolo,* los que imaginan qué puede ser mejor para los seres humanos y lo diseñan, los que no repiten las cantinelas de siempre, sino que lanzan su mensaje desde el futuro.

Las crisis, además de no ser universales, son *constantes en el cuerpo de la humanidad,* porque están ligadas al cambio social y no hay sociedad que no cambie y no precise adaptar su cuerpo a las nuevas situaciones. Estos periodos de adaptación son periodos de crisis, en los que se decide si algunos de los elementos sociales siguen siendo imprescindibles para la vida humana pero modificándose para hacer frente a las nuevas situaciones o si, por el contrario, son un lastre que no hace ya sino entorpecer la vida social.

La resolución de la crisis puede ser entonces o bien el crecimiento del elemento social en cuestión o bien su «muerte social». Que no adviene con esa suerte de fatalismo tan querida a los cómodos e inmovilistas, prendados del «nada se puede hacer», «las cosas son así», sino que tiene mucho que ver con lo que se ha llamado «la profecía que se cumple a sí misma». En las cosas humanas, en las que entra la libertad, profetizar lo que va a ocurrir va acompañado a menudo de esforzarse por que ocurra, con lo cual hay aquí bastante más de pelagianismo que de jansenismo, más de anticipación que de reacción. «Que el Señor nos construya la casa», pero vamos a ver si diseñamos los planos y contratamos a los arquitectos y albañiles. Se cansarán en vano, pero que se cansen.

2. *Normalizar el hecho religioso: ciudadanía compleja*

Una de las razones por las que el cristianismo está en crisis en determinadas sociedades de Occidente es que en ellas el tema religioso es tan vital como prohibido; no sólo no está de moda, sino que es «socialmente incorrecto». Si no es para atacar a las iglesias o a sus jerarquías, hablar de religión en medios no declaradamente religiosos —y aun en ellos a veces— es prácticamente obsceno, y no deja de ser curioso que en sociedades cansadas de hablar de tolerancia y pluralismo el

creyente haya de practicar la autocensura si no quiere ser excluido del libro de los que tienen derecho a la existencia.

Suele decirse que la culpa de esta exclusión efectiva la tienen las iglesias y las jerarquías, que se han aliado con los poderes políticos y económicos y han hecho mucho daño. Y es verdad que así ha sido con frecuencia, pero también es verdad que desde hace muchos siglos también están los otros, los que se dejaron y se dejan la piel desde esa vivencia religiosa que no es sólo la del amor a Dios, sino también la vivencia del amor al otro, de un modo que resulta imposible separarlas. Lo dicen las noticias, cuando anuncian que todos los extranjeros han abandonado un país en guerra, excepto los misioneros, mujeres y varones que se comprometieron vitalmente con una gente a la que no quieren abandonar. Lo dice la vida cotidiana de los que han entregado su vida a tumba abierta por una convicción de fe religiosa, hecha a la vez de amor a Dios y de entrega a los otros.

Por eso, a mi juicio, revela una radical hipocresía en estas sociedades supuestamente pluralistas y tolerantes que esas gentes no puedan expresar tranquilamente su pertenencia religiosa, cuando a todo el mundo le es dado —como debe ser— expresar pertenencias nacionales, sexuales o futbolísticas. Ser del Atlético de Madrid es perfectamente respetable, no digamos ser del Barça o del Real Madrid, que es casi un timbre de gloria. Para ser del Valencia se necesita —lo digo porque es mi tierra— todo el valor del mundo. Pero ser creyente es sinónimo de «tarado» y «antisocial», y por eso la gente lo «privatiza», se lo calla, y ésa no sólo es una situación injusta, sino que está estrechamente relacionada con el futuro del cristianismo.

En esas sociedades, como ya hemos comentado, la política debe ser laica, ni laicista ni confesional; debe permitir crecer a las religiones que cumplan los mínimos éticos requeridos, sin apostar por ninguna de ellas, porque eso generaría ciudadanos de segunda (los no creyentes), ni eliminar tampoco ninguna, porque eso generaría ciudadanos de segunda (los creyentes). Pero tomarse en serio la laicidad en las sociedades pluralistas parece ser enormemente difícil.

Los creyentes no parecen tomarse muy en serio la religión, porque —como decía Nietzsche— no tienen precisamente cara de estar salvados, los que predican la ética cívica practican el más elemental egoísmo en la vida cotidiana, y los tolerantes sólo toleran a quienes pueden prestarles alguna ayuda cuando lo necesiten. Con lo cual, no es raro que los más jóvenes, a los que todos estos discursos les resultan en principio extraños, se alisten en las filas del pragmatismo, que es —al parecer— la única secta que cuenta con creyentes practi-

cantes. Tal vez los jóvenes, en realidad, siguen valorando la coherencia vital.

Sin embargo, en estos asuntos en que entra la libertad humana la profecía que se cumple a sí misma, como dijimos, sigue siendo la mejor premonición, y el futuro del cristianismo, en lo que a las personas cabe, depende en buena medida de que los creyentes crean realmente que tienen entre las manos algo muy valioso para la vida personal y compartida, hagan lo que hagan las jerarquías, que, a fin de cuentas, acaba siendo secundario.

Y depende también mucho de que la pertenencia a una comunidad creyente se considere con toda normalidad como una de las que forman parte de eso que ha dado en llamarse «ciudadanía diferenciada» o «ciudadanía compleja». Si la ciudadanía compleja es la que no arrumba las diferencias, sino que las acoge en su seno, como puedan ser las sexuales o las lingüísticas, igualmente habrá de acoger las diferencias religiosas y reconocer que ésa es una forma de identidad tan respetable al menos como otras. Y no sólo porque otra cosa es discriminación y exclusión injusta, sino porque si la identidad religiosa no es reconocida como normal, la historia que puede contar el creyente está desacreditada de antemano.

3. *Morir de éxito*

La segunda de las razones por las que el cristianismo está en crisis en Europa es porque parece estar muriendo de éxito. Hasta tal punto se han incorporado buena parte de sus mensajes en la vida moral y política de las distintas comunidades, que parecen haberse hecho superfluos.

De la misma manera que Maquiavelo sugería a Lorenzo de Médici en *El príncipe* emplear todo su esfuerzo en hacerse superfluo, en conseguir que hasta tal punto la paz estuviera asegurada, que los ciudadanos pudieran seguir dirigiendo la república por sí mismos, a través de la deliberación conjunta y la virtud cívica, podría pensarse ahora que el cristianismo ha fecundado de tal modo (junto con otras inspiraciones) la moral y la política de Occidente, que parece haber agotado en ello todo su discurso.

En este sentido, el «proceso de secularización» vendría a significar que aquello que se tenía por verdad revelada se conserva en el «siglo» y sigue teniendo vigor para orientar las actuaciones humanas, sólo que ahora su fuerza normativa no descansa en la autoridad de Dios, sino en la capacidad de la razón humana para dar orientaciones. Y, ciertamente, cuando recordamos los *trazos centrales* de la

ética cívica nos percatamos de que todos ellos proceden de relatos religiosos de la tradición judía y cristiana, por eso existe tal proximidad entre la ética cívica y la moral creyente. Pero también nos damos cuenta de que en cada uno de ellos hay algo de lo que no puede hacerse cargo enteramente la razón, porque depende del relato de la alianza de los seres humanos entre sí y de Dios con ellos.

1) La primera raíz religiosa de la ética cívica sería justamente el reconocimiento de la *santidad* de la persona, que cobra carne secular en la idea de *dignidad*, base comúnmente admitida de los derechos humanos.

Sin embargo, precisamente por hundir sus raíces en la idea de santidad de la persona, hecha a imagen y semejanza de Dios, la dignidad se extiende misteriosamente no sólo a las personas capaces de darse leyes a sí mismas, como abonaría la fundamentación kantiana de la moral, sino a todos cuantos nacen de personas, aun en el caso de aquellos que no presentan ningún indicio de ser capaces de autolegislarse alguna vez [1]. El misterio forma, pues, parte de la entraña misma de la dignidad humana y no resulta tan sencillo arrumbar las raíces misteriosas [2].

2) El *reconocimiento recíproco* de quienes se sienten carne de la propia carne, hueso del propio hueso, alienta esos *deberes de justicia*, que exigen imperiosamente satisfacer necesidades convertidas en *derechos*, y abre el camino del diálogo y de la necesidad de una organización política que funcione de forma deliberativa, aprovechando el potencial comunicativo, que debería ser el auténtico poder de la vida compartida.

Pero, yendo aun más allá, el reconocimiento recíproco sitúa a las personas ante la obligación de la alianza, ante el ancho campo de la *gratuidad* de quien se siente obligado por sobreabundancia del corazón. Ante el ancho campo de la gracia y el don, que brotan del relato del *Génesis*, pero más aun del *Evangelio de Juan*. Porque la Ley vino por Moisés, fue por Jesucristo por quien vino el don.

3) La tercera clave, la *comunitaria*, hunde también sus raíces en una tradición cristiana, y no sólo aristotélica, porque toma del cristianismo la confianza en que el *espíritu se hace presente en la comunidad*.

El espíritu —diría Hegel— es lo que trasciende la autoconciencia solitaria, y por eso hablamos en el lenguaje cotidiano de espíritu de

1. A. Cortina, *Ética mínima*, cap. 10.
2. Ver, entre otros, J. I. González Faus, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander, Sal Terrae, [2]1991; J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, Santander, Sal Terrae, 1988; *El don de Dios*, Santander, Sal Terrae, 1991.

un pueblo, de una época, del espíritu que se despliega en la historia. El *Espíritu de Dios* —en la tradición cristiana— se hace presente en la *comunidad* y por eso la comunidad es indispensable, no sólo para sobrevivir, sino también para saber cómo orientar la propia conducta hacia la justicia y la felicidad.

4) Pero precisamente por ser ese Espíritu —el Espíritu de Dios— el que alienta la comunidad de todos los seres humanos, en esa *comunidad de cuantos pueden ser oyentes de la palabra*, en la «Humanidad nueva» [3], hunden sus raíces el kantiano reino de los fines, el ideal marxiano de un mundo de productores libremente asociados que dirigen la economía de forma autónoma, lo que la ética discursiva llama la comunidad ideal de comunicación, que incluye a cuantos actual o virtualmente están dotados de competencia comunicativa [4].

Sólo que esas comunidades ideales y utópicas no pretenden siquiera enjugar el llanto, poner fin al sufrimiento, derrotar a la enfermedad, vencer a la muerte, que es lo que constituye en tan buena medida la entraña del cristianismo.

El discurso ético de la dignidad y el diálogo, de la comunidad local y cosmopolita, de la igualdad y la libertad de todos los seres humanos no pretende absorber toda la sangre de la religión cristiana, dejándola exangüe a través de un proceso de secularización por el que los grandes mensajes cristianos pasarían al «siglo» con armas y bagaje, y no quedaría ya un espacio para la religión. En principio, porque las raíces religiosas de la ética cívica ofrecen y piden bastante más que su versión secularizada, apuntan a máximos de vida plena. Pero también porque esos máximos dan una sombra a los mínimos de justicia, que —como con tal lucidez vio Nietzsche— es *la sombra del Dios cristiano*.

En nuestro momento conviven, entrelazadas, las exigencias de justicia y las invitaciones a la felicidad, la sombra permanece aunque se oculte el cuerpo. Pero ¿qué sucedería si no sólo se ocultara, sino que desapareciera? ¿Qué pasaría con los valores que viven a la sombra si realmente no hubiera cuerpo?

No parece que el cristianismo vaya a salir de la crisis muriendo de éxito; si muere, no será por esa razón, porque le queda mucho,

3. J. I. González Faus, *La humanidad nueva*, Santander, Sal Terrae, ⁶1984.

4. Incluso el pensamiento utilitarista, que muchos de sus representantes tienen por ajeno al mundo religioso, resulta inconsistente sin considerar sus raíces cristianas. El principio «el mayor bien del mayor número» carece de fuerza normativa para quien persigue su propio placer, si no es porque en su trasfondo se encuentra de alguna forma el principio cristiano del amor.

muchísimo camino por andar. Pero para recorrerlo tiene que hacer ofertas valientes y atractivas en un mundo cambiante: tiene que anticipar desde su entraña, desde sus raíces, el mundo futuro.

4. *Interioridad y misterio*

Curiosamente, las religiones orientales van teniendo una cierta presencia en Occidente, cuando parece que las diferencias culturales deberían abonar más bien un escaso éxito. El multiculturalismo —se dice— es un hecho que pone en cuestión la capacidad de que unos seres humanos puedan llegar a comunicarse y entenderse con otros, porque tienen diferentes bagajes culturales. Y, sin embargo, en las sociedades europeas tienen cierta acogida las religiones orientales, tal vez por el deseo de cambiar, que es sin duda una de las motivaciones más corrientes en los seres humanos, pero tal vez también debido a motivaciones más profundas; entre ellas el hecho de que algunas religiones orientales intenten satisfacer una necesidad de la que no hablan las doctrinas democráticas ni las bases éticas del supuesto progreso tecnológico: la necesidad de adentrarse en la vida interior, la urgencia de recuperar ese interno «sí mismo» desde el que es posible entrar en diálogo con otros. Porque no hay «yo» sin «tú», pero tampoco acaba habiendo «tú» sin «yo», en esta existencia nuestra volcada hacia la exterioridad.

Caminar por la calle: ruido ensordecedor, atención a los coches, dos personas van juntas pero cada una de ellas habla por el teléfono móvil con otra que no está presente, en vez de hablar tranquilamente entre sí. Llegar a casa: buzón del portal, buzón del contestador automático, correo electrónico. Ítem más: burocracia infinita para emprender alguna elemental actividad, simplemente para sobrevivir; adormilamiento frente al televisor, que más vacía de vida que llena de alma; «ejercicios espirituales» en los que todos hablan y no queda espacio para entrar en sí mismo; renuncia a ese silencio imprescindible para vivir como persona, a la reflexión serena, a «conservar todas las cosas, meditándolas en el corazón», a aceptar la invitación de san Agustín «no vayas hacia fuera, permanece en ti mismo, porque en el interior de cada hombre habita la verdad».

Ciertamente, es indispensable el cambio de estructuras, es indispensable la revolución de las relaciones entre los seres humanos, pero sin conversión profunda del corazón, personal e intransferible, no hay tampoco transformación del mundo que sea durable. Importa ir a la raíz, y la raíz de los cambios, el suelo en el que arraigan, es el interior de cada persona. Urge recuperar la vida interior, crear

formas de vida con amplio espacio para la reflexión, la oración, el contacto con el Espíritu, sin el que no hay vida, ímpetu, fuerza vital, autenticidad ni dinamismo. Urge crear formas de vida en las que haya espacio para la conversión profunda del corazón, para recibir un corazón de carne en vez del corazón de piedra que está haciendo posible y real un mundo inhumano, para acceder a ese misterio que precisa tiempo y silencio.

Y, sin embargo, el cristianismo ha tirado por la borda en exceso la profundización en la vida interior y se ha politizado en su entraña: ha creído que la vida personal se hace sólo en el diálogo y la deliberación, sin que sea una pieza fundamental la recuperación del más profundo ser sí mismo.

Pero también parece haber hecho *dejación en muy buena medida del misterio* por un auténtico «error de cálculo», el de creer que el misterio no está al alcance de todas las fortunas personales. Una religión sin misterio y sin interioridad parece mucho más aceptable, mucho más «vendible» que una que exige hacer actos de fe en lo que no es totalmente racional, pero sí razonable. Sólo que el futuro de las religiones depende también de su dimensión interior y mistérica[5].

Y al final los documentos episcopales no dicen nada más que lo que podría decir cualquier burócrata de la UNESCO: hay que respetar los derechos humanos, proteger el medio ambiente, evitar la xenofobia y el racismo, respetar a los ancianos y discapacitados, de los que tanto podemos aprender, y así toda esa «moralina burocrática» que cualquiera puede desgranar sin equivocarse un ápice, porque se ve, lee, oye y casi palpa en todos los discursos bienpensantes y bienhablantes[6]. Discurso plano: sin ningún relieve. Como un electroencefalograma que refleja esa línea recta, sin altibajos, señal de una vida que se esfuma, monótona, sin fuerza vital.

Ninguna novedad. Las instancias eclesiales organizan congresos y foros sobre los derechos humanos, la paz y el medio ambiente, siguiendo puntualmente los calendarios de la UNESCO, y únicamente se salen del guión de la moralina burocrática para atacar al aborto y la eutanasia y poner en cuestión la ingeniería genética. ¿Es ésta la «esencia» del cristianismo, su «ventaja competitiva»? ¿Es eso lo que incitará a los «clientes potenciales» a interesarse por el producto?

Naturalmente, a muchos oídos hablar de la buena noticia en términos empresariales les sonará a profanación y, sin embargo, no

5. P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley, University of California Press, 1994.

6. A. Cortina, *Hasta un pueblo de demonios*, cap. III.

lo es. Los bienes de la tierra son bienes sociales, y quien crea que tiene que ofrecer el bien de la buena noticia, porque realmente es felicitante, quien lo crea *de verdad*, tendrá que saber por qué puede interesar a personas cansadas de oír estos discursos y cansadas también de saber que casi nadie se los cree y menos aun los incorpora en la vida cotidiana. ¿Qué puede hoy ofrecer una religión, como el cristianismo, que haga volver la cabeza e interesarse a alguien que no ha oído el mensaje como cosa natural en la familia, la escuela, la parroquia y la vecindad? ¿Qué es lo que puede inducir a alguien a tomarlo como forma de vida?

La fórmula es bien simple: recuperar su entraña en un mundo cambiante. Lo que significa *exigir la justicia y hacerla*, en lo grande pero sobre todo en lo menudo, trabajar codo a codo con los valores de una *ética cívica* con los que se siente en casa, *ofrecer y regalar la gracia*, más allá del derecho y el deber exigible, *recuperar la interioridad*, sin la que no hay un «yo» desde el que entrar en alianza con otros, y *no renunciar al misterio*, al que estamos ya vitalmente religados. Interioridad y misterio son dos dimensiones ineliminables de la vida humana, no sólo accesibles a todas las fortunas racionales y sentimentales, sino sólo rechazadas con desprecio por los prepotentes, los intrigantes y por los que viven una existencia vertida a la exterioridad.

5. *Seguir contando otras parábolas*

Todas las dimensiones de la cultura se nutren de tradiciones y de historia, y quien conoce narraciones hermosas, que plenifican la vida, tiene que seguir contándolas porque los bienes de la tierra son bienes sociales, y no puede quedárselos para sí mismo.

Empezamos este libro con dos parábolas —la del *Génesis* y la del *Leviatán*— que se han transmitido en los últimos siglos de forma desigual. Por eso importa relatar la silenciada, como muchas otras que han ido quedando en un humilde segundo plano. Si la historia y las tradiciones dejan de transmitirse, no podrá reconstruirlas quien nunca las ha escuchado, como nadie puede reconstruir la historia de un país si nadie se la ha contado. Tradiciones que tendrán que ser contadas, y bien contadas, vividas, y bien vividas, para ser respuesta a las necesidades de los seres humanos.

Ciertamente, las gentes seguimos teniendo una gran cantidad de preguntas abiertas, pero triunfan los valores de un pragmatismo desvaído, con lo cual parece que lo tienen difícil las religiones, pero tampoco lo tiene mucho más sencillo una ética cívica como la que hemos

comentado, ni tampoco una política democrática que quiera tomarse la justicia en serio, como es su tarea.

Porque, como decía Nietzsche, esa ética democrática que con tanta convicción defendemos florece a la sombra del Dios judío y cristiano que, a pesar de todas las tergiversaciones hechas por quienes tenían poder para hacerlas, une misteriosamente su rostro al rostro del otro, liga su destino sagrado al destino sagrado de los hombres, varones y mujeres. Que no en vano Levinas, el filósofo del «rostro del otro», es judío.

Por eso es una pésima idea renunciar a esas narraciones que han ido componiendo lo mejor del ser humano. Por eso es incluso una estafa dejar de contarlas.

Urge, por el contrario, seguir contando esas historias que, vistas en profundidad, han sido y son fuente de solidaridad y paz. Urge potenciar el diálogo entre religiones, e ir arañando de unas y otras esas dimensiones de interioridad y compromiso, de serenidad y entrega, que hacen de ellas un bien social, no un arma arrojadiza.

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos, en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos, y no comerciales

creative commons
LICENCIA CREATIVE COMMONS

ISBN 84 - 8164 - 485 - 4
9 788481 644852